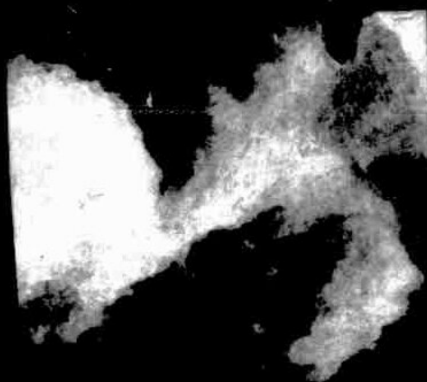
Manākdīm Ah̲mad Ibn-̲Umar ŠišdīwManākdīm Qiwāmaddīn Ah̲mad Ibn-Abi-'l-H̲usain Ibn-Abī-Hāšim Šišdīw al-Qazwīnī, as-Saiyid

Kitāb Ta̲līq Šarh̲ al-us̲ūl al-h̲amsa - BSB Cod.arab. 1287

[S.l.] 810 d.H.



149.





إلهي إني ضعيف وفيك أحسنت ظني
فلا تخيب رجائي وعافني واعف عني

أطمع بالوصل ولا أنا الله وغرني بقوله أنا الله

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين اياك نعبد
واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
[illegible] ... يوم ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

1

كتاب تعليق شرح الاصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد رضي الله عنه علق السيد الامام قوام الدين

مانكديم احمد بن الحسين بن ابي هاشم الحسيني ششديو رحمه الله

الذنب أبعدني والذنب أرداني والذنب في لذاك المكروه دلاني والذنب من سبيل السالكين ابعدني والذنب من طرق التقوى
والذنب حيّرني والمستحيرني ماكان اعقلني عنه واشقاني فانظر الى بعصومتك بالملي وجد على عبدك
ان تعفو عني فاهل العفو انت بما فيني فقد ذنبي بهم عصيانا ٥ فلا تواخذ بما قد فات

هذه صور المذكوره في باب الجزء

هذه صوره المذكوره في ابطال الجزء

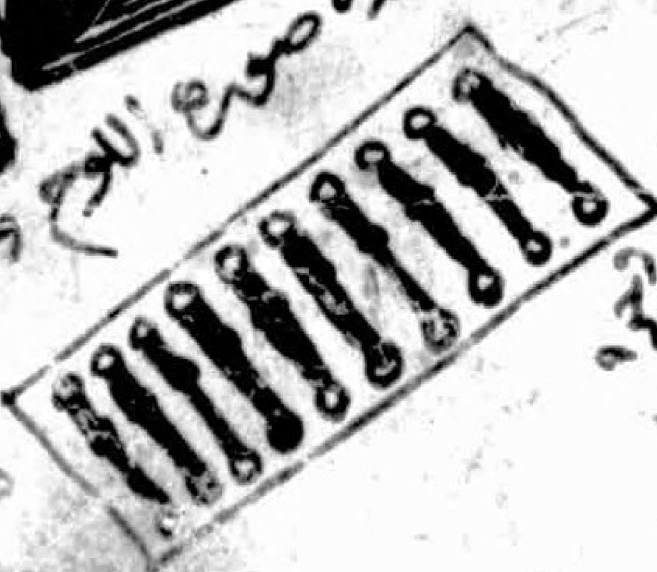
هذه صورة المربعه التي يكون قطرها

وهذه صورة المثلث التي يجعل وسطها عمودا

وهذه صورة الدائره التي في وسطها نقطة

وهذه صورة المربع

وهذه صورة المثلثه



وهذه صورة اللوح ويكون احراوه

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يسر وأعن يا كريم

فقال قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله في الشرح سؤال الأصول الخمس

إن سأل سائل فقال ما أول ما أوجب الله تعالى عليك فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى وحده

لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر ثم ذكر الوا[جب]

وحقيقته لأنه أراد أن يبني الكلام إلى أن النظر في طريق معرفة الله أول الواجبات ولا يحسن أن يتكلم في

وصف شيء أو حكمه ولا يدري ما ذلك الشيء فقال الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على

بعض الوجوه وقوله على بعض الوجوه احتراز من الواجبات المخيرة التي لها بدل يقوم مقامها ويسد

مسدها كالكفارات الثلاث فإنها لو جمع واحد على التخيير إذا أتى بواحدة منها وترك الباقي لا يستحق الذم

مع أنه أخل بالواجب ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه وهو ألا يأتي بواحدة منها فلولا هذا الاحتراز لانتقض

الحد ولا ينتقض مع إسقاطه فإن قيل هلا اعتبرتم في حد الواجب استحقاق المدح بفعله قلنا أما

[..] في الحد ما به يبين المحدود عن غيره والواجب إنما يبين عما ليس بواجب بما هو ما ذكرناه فحسب فصار عليه

فإن قيل إن لم تعتبروا في حد الواجب استحقاق المدح بفعله انتقض بهرب الملجأ إلى الهرب لأن الملجأ

إلى الهرب لو مكث ولم يهرب لا يستحق الذم بترك الهرب مع أن الهرب غير واجب عليه إذ الوجوب والتكليف لا يتصور

مع الإلجاء ولو اعتبرتم في الحد استحقاق المدح بفعله لم ينتقض بذلك لأنه وإن استحق الذم بترك الهرب لم يستحق المدح

بفعله قلنا له إن من مكث ولم يهرب لا يكون ملجأ إلى الهرب لأنه لو كان ملجأ إلى الهرب لوقع منه الهرب لا محالة فإذا لم يكن ملجأ لم يمتنع وجوب الهرب

الملجأ هو من يبلغ به داعيه حدًا لا يقابله داعٍ آخر ويقع منه ما ألجئ إليه وأنت إذا ذهبت أن تصور الكلام في الملجأ فصورته في غيره

عليه دفعًا للضرر عن نفسه فلذلك استحق الذم بترك الهرب [..] ويحصر معناه

فإن قيل ولم قلتم إن هذا هو حد الواجب قلنا لأنه أوضح من قولنا واجب

وهذا هو الغرض بالتحديد وإن شئت قلت حد الواجب هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم وهذا أوجز وأخصر وهذا لا يرد

أو للإخلال به ما يؤثر في استحقاق الذم وهذا الحدان كالأول في الصحة إلا أنهما أوجز وأخصر

فقال ولما كان في الواجب ما له ترك فيه شيء من جنسه القبيح

عليها من الأسئلة ما يرد على الأول وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة فإنها

هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه وهو أن لا يكون معه

توبة ومع ذلك لا يستحق الذم عليها بكل وجه وإنما يستحق الذم عليها على بعض الوجوه وكذلك فإنه احتراز عن القبائح الوا[قعة]

لما عليها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفرًا في جنبه ولكن يستحق الذم عليها على بعض

من الصبيان والمجانين والبهائم فإنها على قبحها لا يستحق الذم عليها بكل وجه ولولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ولانتقض

الوجوه وهو أن يقع ممن يعلم قبحها أو يتمكن من العلم بذلك

وذكر في الكتاب أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو

قبيح وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده وديعة فجاء صاحبها وطلبه ردها فإنه يجب عليه الرد فلو أن

هذا الرد لا يتم إلا بالقيام والاستقلال على قدميه كان هذا الاستقلال قبيحًا لأنه ترك منع الواجب من وجوده واعلم

أن الواجب على ضربين موسع فيه ومخير ومعين مضيق فالواجب المخير هو ما إذا لم يفعله القادر عليه

ولا ما يقوم مقامه استحق الذم والواجب المضيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم

ولسنا نعني بهذا المعين أن غيره مما يخالفه في الصورة لا يقوم مقامه بخلاف المخير والإلباس في

الواجبات علينا ما يستقر في لا يقوم غيره مقامه وان وجد فيما يجب على الله تعالى ولكل واحد منهما مثال في العقل
والشرع اما مثال الواجب المخير في العقل فهو كقضاء الدين فان من عليه الدين ان شا قضا من الجياد وان شا قضا من
هذا الكسر وان شا قضى من كسر اجزا اذا كان النقد واحدا واما مثاله في الشرع فهو كالصلوه في
اول الوقت فان المكلف مخير ان شا صلى وان شا عزم وكالكفارات الثلث فانه اجمع الامه على التخيير ان شا
اطعم وان شا كسا وان شا اعتق واما مثال الواجب المضيق في العقل فهو كرد الوديعه
اذا جا صاحبها وطالبه بالرد فانه يجب عليه ردها بعينها ولا يقوم غيرها مقامها من قيمه او بدل وان كان
يدخله التخيير من وجه اخر وانه مخير ان شا ردها باليمين وان شا بالشمال واما مثاله في الشرع فهو
كالصلوه في اخر الوقت فانه يتعين عليه الصلوه ويجب عليه اداوها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم او غيره وان
كان يدخله التخيير من وجه اخر فانه مخير ان شا صلى في هذه البقعه وان شا صلى في هذه البقعه بشرط استوايها
في الطهاره ثم قال رحمه الله اذا ثبت هذا فاعلم ان معرفه الله تعالى من الواجبات المضيقه التي لا
يسع الاخلال بها ولا يقوم غيرها مقامها من نظر وغيره لانه ما يصح تركها وقد يقوم في العقل وجوب التخيير بين
الشيء فاذا كان لا يمكن التخيير بين هذا الشيء الا المعرفه وجب ان يقطع بوجوبها وهذا منه رحمه الله رد الى
ما يقوله شيخنا ابو علي من ان وجه وجوب معرفه الله تعالى قبح تركها الا ان ذلك انما يستقيم ان لو لم يمكن الانفكاك
عن القبيح الا الى المعرفه فحسب كان يجب ان يقطع بوجوبها فاما ومن الممكن ان ينفك المرء عن القبيح لا الى المعرفه
بان لا يفعلها ولا يفعل ما يضادها من الجهل وغيره فانما ذكره لا يستقيم واشبه ذلك ما يقوله في الصلوه انه
لا يجوز ان يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره لان ذلك انما كان يجب ان لو لم يمكن الخروج من الزنا مثلا الا
بالصلوه فاما ومن الممكن انفكاك المكلف عن الامرين جميعا فان ذلك غير واجب كذلك ههنا فان قيل
اذا كان عندكم ان الواجب لا يجب بايجاب موجب فما معنى قوله ما اول ما اوجب الله عليك قلنا معناه
ما عرفك الله وجوبه فاذا الصحيح في وجه وجوب المعرفه ما يقوله ابو هاشم من انها لطف في اداء الطاعات
واجتناب المقبحات لعلمه على ما سياتي شرحه من بعد انشا الله ولما ذكر رحمه الله في اول
الكتاب ما ذكره من حقيقه النظر والاصل فيه ان النظر لفظه مشتركه
بين معان كثيره فقد يذكر ويراد به تقليب الحدقه الصحيحه نحو المراي التماسا لرويته نقول العرب نظرت
الى الهلال فلم اره وقد يذكر ويراد به الانتظار كقول الله تعالى فنظره الى ميسره اي انتظار وقال فناظره
بم يرجع المرسلون اي منتظره وقال المثقب العبدي او الممزق فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب
اي لمنتظره وقال فان غدا للناظرين قريب اي للمنتظرين وقد يذكر ويراد به التعطف
والرحمه قال الله تعالى ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمه ولا يزكيهم اي لا يرحمهم ولا يثيبهم ويروى عن النبي
صلى الله عليه وعلى اله وسلم من جر ازاره بطرا لا ينظر الله اليه يوم القيمه اي لا يرحمه وقد يذكر ويراد به المقابله يقول
العرب داري تنظر الى دار فلان اي تقابلها وتقول اذا اخذت في طريق كذا فانظر الى الجبل اي فالك
تحد عن يمينك او عن شمالك وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت اي
الا يتفكرون في خلقها واما ينفصل هذه الانظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القراين وينضاف اليها من
الشواهد على ان النظر اذا قيد بالعين لا يحتمل الا تقليب الحدقه الصحيحه نحو المراي التماسا لرويته
كما انه اذا قيد بالقلب لا يحتمل الا التفكر ثم ان النظر بالقلب له اسما من جملتها التفكر والبحث والتامل
والتدبر والروية وغيرها وهو على قسمين احدهما النظر في امور الدنيا كالنظر في الفلاحات والتجارات

والثاني النظر في امور الدين وذلك ايضا على قسمين احدهما النظر في الشبهة لتحل والثاني النظر
في الادلة ليتوصل بها الى المعرفة وهذا هو النظر المقصود بالباب ولما راى رحمه الله تنوع
النظر هذه الانواع قيد في اول الكتاب ولم يطلق فقال اول ما اوجب الله تعالى عليك النظر في
طريق معرفة الله تعالى فان قيل فقد فسرتم النظر بالفكر فما الفكر قيل له الفكر هو المعنى الذي
يوجب كون الموصوف مفكرًا والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين ان يكون مفكرا وبين الا يكون
متفكرًا واجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه ثم انه رحمه الله بين حقيقة المعرفة
والاصل في ذلك ان المعرفة والدراية والعلم نظائر ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر
وطمانينة القلب وهذا اولى مما اورده في العمد انه الاعتقاد الذي به النصر لى ان معتقده على ما
اعتقده عليه لان العلم انما يبين عما عداه بما ذكرناه فيجب الاقتصار عليه وحذف ما سواه وبعد فان ما اورده
فيه لفظ الاعتقاد والعلم لا يبين عما ليس بعلم بكونه اعتقادا فان غير العلم يشاركه فيه وهو اعتقاد المقلد والمبخت
ولان فيه لفظ المعتقد وفي المعلوم ما لا معتقد له كالعلم بان لا ثاني مع الله تعالى والا بقاء ولان العلم
بالحد ينبغي ان يكون علما بالمحدود لانهما عبارتان تنبئان عن معنى واحد والمستفاد باحدهما هو المستفاد بالاخر
فيجب متى علم احدهما ان يعلم الاخر ومعلوم ان في الناس من علم علما وان لم يعلمه اعتقادا كالنافي لهذا المذهب واصحابه
فان قيل وما المراد بسكون النفس قلنا المعرفة التي يجدها الواحد منا من نفسه اذا رجع اليها بين ان
يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة وبين ان يعتقد كونه فيها بخبر واحد مثل فينا الناس فانه يجد في احدى
الحالين مزية وحالا لا يجدها في الحالة الاخرى تلك المزية هي التي عبرنا عنها بسكون النفس فان قيل السكون
انما يستعمل حقيقة في المعنى الذي يضاد الحركة ويعاقبها فكيف تجوز تحديد العلم به قلنا اكثر ما
في الباب ان يكون هذا تحديدا بالمجاز وذلك سائغ لان الغرض بالحد انما هو الكشف والابانة عن حال
المحدود ومتى حصل الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة وصار هذا كما نقول في النظام فانه انما يستعمل
حقيقة في جوهر ثم يحد به الكلام فيقال الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا او ما له نظام من الحروف
المخصوصة لما انكشف به معنى الكلام والانباء عن فائدته كذلك في مسئلتنا وبعد فان السكون انما يكون
حقيقة فيما يضاد الحركة ويعاقبها اذا كان مطلقا فاما اذا قيد بالنفس فانه لا يحتمل الا ما ذكرناه كما اذا
قيد بالغضب فيقال سكن غضبه لم يحتمل الا زواله وارتفاعه فصار هذا كالنظر فانه يحتمل بمطلقه الاحتمال
اذا قيد بالعين او القلب وكالادراك فانه يحتمل مطلقا ما لا يحتمل مقيدًا على ان المقصود من هذا كله ان
نقف على الغرض المقصود بهذه العبارة فاذا وقف عليه فلا مشاحة فيها فان شئت عبرت عنه بسكون
النفس او ثلج الفواد او طمانينة القلب او انشراح الصدر ثم انه رحمه الله سال نفسه
فقال اذا قلتم ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول الواجبات لانه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة
فما معنى الضرورة والمشاهدة واجاب عنه بان الضرورة في اصل اللغة هي الالجاء قال الله تعالى
الا ما اضطررتم اليه اي ما الجئتم اليه وفي العرف مستعمل في ما يحصل فينا لا من قبلنا بشرط ان يكون جنسه
داخلا تحت مقدورنا ولهذا يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا ولم يقل لون ضروري لما لم يدخل
جنسه تحت مقدورنا هذا اذا كان مطلقا واذا اضيف اليه العلم فقيل علم ضروري فالمراد به على ما
ذكره في الكتاب العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه وهذا ان
اورده على طريق التحديد ففيه تكرار مستغنى عنه ولكن العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا هو العلم الذي لا يمكن العالم

العلم

نفسه عن النفس بوجه من الوجوه والعلم الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه هو الذي يحصل فينا لا من
قبلنا فيجب أن يقتصر على الحد الثاني فيكون الحد محروسا عن التكرار واللغو أو تحد بحد آخر وقد حد العلم
الضروري بأنه العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك وشبهة وإن انفرد وهذا الحد قد صححه بعضهم
واعترضه الباقون وعلى كل حال فقوله وإن انفرد احتراز عن العلم المكتسب إذا قارنه العلم الضروري فإنه في
الحال هذه لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة وإن كان مكتسبا إلا أن هذه القضية إنما وجبت فيه لمقارنة
العلم الضروري فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ولا يصح مع اعتباره ه ومن لم يعتمد هذا الحد جعل الاعتراض
عليه أن النفي إنما يتصور في الباقيات والعلوم عندكم لا تبقى فكيف يصح ما ذكروه في الحد ويمكن أن يجاب
عنه فيقال لسنا نعني بالنفي الذي ذكرناه إلا أن حدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عالما إلا النفي
الذي لا يتصور إلا في الباقيات ومنها أنه تعالى قد ذكرتم في الحد لفظة الشك والشك ليس بمعنى عندكم وجوابه
أن لفظة الشك لو حذفت جاز ولم يخل بالحد وإذا ذكرت فلأن كثيرا من العلماء ذهبوا إلى أنه معنى وقد حد
العلم الضروري بأنه العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه وهذا صحيح واتصل
بهذا **الكلام في أقسام العلوم الضرورية** والأصل في ذلك أن العلم الضروري
ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين
وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك وإلى ما يحصل فينا عن طريق أو ما يجري مجرى الطريق فما يحصل
فينا عن طريق فهو كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليها وما يحصل عما يجري مجرى الطريق فهو كالعلم بالحال
مع العلم بالذات فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال ويجري مجرى الطريق إلى العلم به والفرق بين ما
يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عن ما يجري مجرى الطريق أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يفعله مع عدم الطريق
الله وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق ولهذا يصح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات
من دون الإدراك ولم يصح أن يخلق العلم بالحال من دون العلم بالذات لما كان أصلا فيه وجاريا مجرى الطريق إليه
ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم إلى ما يعد في كمال العقل وإلى ما لا يعد في كمال العقل فما لا يعد في كمال
العقل فهو كالعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى ثم لا يعد في كمال العقل لهذا
يختلف فيه العقلاء فيهم من إذا شاهده أثبته وفيهم من إذا شاهده لم يثبته **وأما المعدود في كمال**
العقل فإنه ينقسم إلى ما يستند إلى ضرب من الخبرة وإلى ما لا يستند إلى ذلك فالذي لا يستند إلى الخبرة فكالعلم
بأن الذات إما أن يكون موجودا أو معدوما والموجود إما قديم أو محدث والمستند إلى الخبرة فهو كالعلم
بتعلق الفعل بفاعله وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما **وأما المشاهدة**
فهو الإدراك بهذه الحواس هذا في الأصل وفي الأغلب إنما يستعمل في الإدراك بحاسة البصر هذا إذا كان
مطلقا فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل علم المشاهدة فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه
الحواس وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط ثم إنه **رحمه
الله سأل نفسه** فقال إذا قلتم إن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعرف
ضرورة ولا بالمشاهدة فمن حقكم أن تستدلوا لكم لم ما قلتم والأصل في ذلك أن الكلام في أن الله تعالى
لا يجوز أن يعرف مشاهدة فموضعه باب نفي الرؤية والذي يختص هذا الموضع الكلام في أنه لا يجوز أن يعرف
ضرورة وهذه مسألة خلاف بيننا وبين الناس فعندنا أن الله تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف
وقد خالفنا في ذلك أصحاب المعارف كالجاحظ وأبي علي الأسواري وقلنا في دار الدنيا مع بقاء التكليف

هؤلاء المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله ضرورة وقد خالف فيه أبو القسم البلخي وقال إنه تعالى كما
يعرف دلالة في دار الدنيا فكذلك في دار الآخرة لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة كما أن ما يعرف ضرورة
لا يعرف إلا ضرورة وقد حكي عن بعض المتأخرين أظنه المؤيد بالله قدس الله روحه أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى
ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف كالأنبياء والأولياء والصالحين والذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس
بضروري وإنما هو اكتسابي ما قدمنا أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة فيجب أن يكون
متولدا عن نظرنا وإذا كان كذلك والنظر من فعلنا فيجب أن يكون المعرفة أيضا من فعلنا لأن فاعل السبب يجب
أن يكون فاعلا للمسبب فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريا لأن الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا
ويدل على ذلك أيضا هو أنها تقع بحسب قصدنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال
إما محققا وإما مقدرا فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجبت فيها هذه القضية وهذا أصل دليلنا
في خلق الأفعال فإنا نقول إن تصرفاتنا تقع بحسب قصدنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع
سلامة الأحوال إما محققا وإما مقدرا فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب فيها هذه القضية
كما في تصرفاتنا فإن قيل على هذا الوجه الأول إن هذه الطريقة توجب عليكم في اللون الحادث عند
الضرب أن يكون من قبلكم لأنه يقع بحسب ضربكم يقل إذا قل ويكثر إذا كثر قيل له ليس كذلك لأن اللون يحدث عند الضرب
وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب ولا يشبهه مسئلتنا فإن قيل على الوجه الثاني يلزمكم أن يكون العلم بمخبر
الأخبار المتواترة من قبل المخبرين لأنه يقع بحسب قصدهم ودواعيهم قيل له ليس كذلك بل ذلك علم من جهة
الله تعالى خلقه فينا عند خبرهم أجراه لسنته في موضعه إن شاء الله تعالى ومما يدل على أن العلم بالله تعالى
لا يجوز أن يكون ضروريا هو أنه لو كان ضروريا لوجب في العادم له أن يكون معذورا لأن ذلك عند الخصم
موقوف على الله تعالى حتى إذا اختاره كان وإلا فلا وهذا يوجب في الكفار أن يكونوا معذورين في تركهم
معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف وهذا الوجه نعتمد عليه والخصم عند هذا الكلام إما أن يرتكب كون
الكفار كلهم معذورين في تركهم المعارف فيكفر بذلك أو يقول إنهم إنما لم يعذروا لأنهم جحدوا ما عرفوه
وهذا الاعتقاد وإن خلص به من الكفر إلا أنه أظهر فسادا من الأول لأن الجحود إنما يجوز على العدد اليسير
فأما العدد الكثير والجم الغفير فلا وقد استدل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها هو أنه
لو كان العلم به تعالى ضروريا لوجب ألا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار
ومعلوم أنهم مختلفون فيه فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه ومنها أنه لو كان كذلك لوجب ألا يمكن نفيه
عن النفس بشبهة أو شك والمعلوم خلافه ولهذا تجد كثيرا ممن نشأ في الإسلام واشتهر به قد ارتد وكفر
ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى كابن الراوندي وأبي عيسى الوراق إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لأن للقائل
أن يقول ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن لكل ضرورية تنقسم إلى ما يمكنكم نفيه عن النفس لأن
ما يفعله الله تعالى منها أقل مما في مقدوركم من أضدادها وإلى ما لا يمكنكم نفيه عن النفس لأن ما يفعله
الله تعالى أكثر مما في مقدوركم من أضدادها وصار الحال فيه كالحال في الحركات الضرورية فكما أنها تنقسم
إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما يفعله الله تعالى منها أقل مما في مقدوركم من أضدادها وإلى ما لا يمكن دفعه لأن ما
يفعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدوركم من أضدادها كذلك في مسألتنا ومنها هو أنه لو كان
العلم بالله ضروريا لوجب أن يشترك العقلاء فيه والمعلوم خلافه إلا أن للقائل أن يقول لا يجب هذه

العقلية في سائر الضروريات وانما يجب في بداية العقول ولهذا فان العلم بالصانع عند الخرف
ضروري لم يشترك العقلاء فيه وقد **استدل** رحمه الله على انه تعالى لا يجوز ان يعرف
ضرورة بان قال في الكتاب لو كان العلم بالله ضروريا لوجب ان يكون صفة للامور المشاهدة
كما في العلم بان الحلفاء تحترق بالنار والزجاج ينكسر بالحديد وكالعلم بان الظلم قبيح والعدل
حسن والمعلوم خلافه الا ان هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لان لقائل ان يقول الستم قلتم ان الله تعالى يعلم ضرورة
في دار الاخرة ثم معرفته المحصورة ان لم صفة للامور المشاهدات فهلا جاز ذلك في دار الدنيا

والاصل بهذا الكلام على اصحاب المعارف والى

القسم الثاني اما اصحاب المعارف فقد تعلقوا في ذلك بشبه **منها** انه لو لم يكن
العلم بالله تعالى ضروريا وكان من فعلنا لكان يصح من الواحد منا ان يختار الجهل بدلا من
العلم في الحالة الثانية من النظر لمن حول الماهر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان
له ضد والمعلوم انه لا يمكنه ذلك فليس الا ان المعرفة ليست من فعلنا واذا لم يكن من فعلنا كانت
ضرورية على ما نقوله **والاصل في الجواب** عن ذلك ان الواحد منا انما لا يمكنه ان
ايقاع الجهل واختياره بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر لان العلم يحصل بسبب موجب والجهل
يحصل باختياره وما يحصل بسبب موجب بالوجود اولى مما يحصل باختيار الفاعل وهذا مما لا شبهة فيه
فهذا هو الوجه في ذلك لا ما ظنوه **ومنها** هو انهم قالوا ان المكلف اذا لم يعرف في نظره انه نظر
صحيح مود الى العلم فانه يحل له بل يجب تكليفه ولا يجوز له الاقدام عليه لان الاقدام عليه كالاقدام
على الجهل المطلق **والاصل في الجواب** عن ذلك انه لا يجب على المكلف ان يعلم في نظره انه مولد
للعلم مود اليه كما لا يجب ان يعلم فيما يتصرف فيه من احوال معاشه انه يودي الى المطلوب بل يكفي ان
يعلم على الجملة في نظره انه حسن وواجب وقد تقرر عنده انه لو كان يودي الى الجهل لكان لا يحسن ولا يجب
فعلى هذا الوجه يجوز ان يصح تكليفه ولا يجب ان يعرفوا التفصيل الذي قالوه **ومنها** هو
انهم قالوا ان المكلف لو كان مكلفا بالمعرفة لكان يجب ان يعلم صفتها لان المكلف لا بد من ان يكون
عالما بصفة ما كلفه والمعلوم انه حال النظر لا يمكنه ان يعلم صفة المعرفة ولو وقف المعرفة
عند نظره لكان يسلا ينفع الاحد شيئا وايضا فلا يحسن تكليفه بما لا يكلف ما له يعلم كالتكليف
على ما لا يطاق في باب القبح **والجواب** عن ذلك ان المعرفة اذا اختص بسبب او طريق
وعلم المكلف ذلك السبب وميزه من غيره صار كانه علم نفس المعرفة اذ المقصود ان يمكنه الاتيان
بها وذلك ممكن اذا عرف سبب المعرفة كما يمكن اذا عرفها نفسها واذا كان كذلك فقد خرج
العلم عن باب الحدس والاتفاق فهذا هو الكلام على اصحاب المعارف حسب ما يحتمله هذا
المجمل **واما الكلام على اهل القسم** الثاني فالاصل فيه هو ان نعلم انه بنى مذهبه
على اصل هو انما يعرف بشيء الا لا يجوز الا ان يعرف ابتداء الا ما كان انما يعرف ضرورة لا يجوز ان
يعرف الا ضرورة ونحن قلنا ان يستعمل ما في هذه الطريقة ما يبين فساد مذهبه ابتداء **فنقول**
ان خلافه لا يخلو اما ان يكون خلافا في الصحة او في الوجود فان كان خلافا في الصحة فالكلام

عليه هو أن نقول قد ثبت أن العلم مثل جائز المقدور فلا يخلو إما أن يدخل جنسه تحت
مقدورنا أو لا فإن لم يدخل جنسه تحت مقدورنا فيجب أن يكون القديم تعالى قادراً عليه ولا يخرج
عن كونه مقدوراً أصلاً وإن دخل جنسه تحت مقدورنا فالقديم تعالى بأن يكون قادراً عليه أولى
لأن قدرته على الأجناس لم تزد على قدرتنا لم يبعض منها **ويعد** فإن الذي يحصر المقدور
في الجنس والعدد إنما هو القدرة والقديم تعالى قادر لذاته فإذا كان العلم بالله من المقدور وجب
أن يكون قادراً عليه وإذا ثبت قدرته عليه صح أن يوجده فينا وإذا أوجده فينا كان ضرورياً
وإن كان خلافه في الوجود فالكلام عليه هو أن نقول إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين
إما أن يكونوا من أهل الجنة أو من أهل النار فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو إما أن يعرفوا الله تعالى أو
لا يعرفوه فإن لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته وجوزوا انقطاع ما هم فيه من
النعيم وذلك يؤدي إلى التنغيص المتبع عيشهم وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو إما أن يكونوا عرفوه اضطراراً
أو استدلالاً لا يجوز أن يعرفوه استدلالاً لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدي إلى التنغيص
والتكدير فيما ينعمهم فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله **ومتى قالوا** إنهم
يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن المشقة ولا يؤدي إلى التنغيص **قلنا** لا بد من
أن تكون هذه المعارف واقعة منهم باختيارهم ولو كان كذلك لوجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ
ثوابه ثواب بعض الأنبياء والمعلوم خلافه فلا جاز أن يكونوا ملجئين إلى هذه المعارف **فإن قيل**
فلا يستحقوا بذلك مدحاً ولا ثواباً **قلنا** هذا السؤال إنما يتجه من الخصم لكن من مذهبهم أنهم مكلفون
في دار الآخرة والإلجاء ينافي التكليف وهذه الشبهة بعينها تعود في أهل النار لأنك تقول إن حالهم
لا تخلو من أحد أمرين إما أن يعرفوا الله أو لا فإن لم يعرفوه جوزوا انقطاع ما هم فيه من العقاب وذلك
يؤدي إلى الروح والراحة المنغص عنهم فإن عرفوا فلا يخلو إما أن يعرفوه اضطراراً أو استدلالاً لا
جائز أن يعرفوه استدلالاً لأنا إذا جعلنا العلم بالله تعالى موقوفاً على اختيارهم للنظر والاستدلال جاز أن لا
ينظروا ولا يتفكروا فلا يحصل لهم العلم بالله تعالى فيجوزوا انقطاع عقابهم وذلك يؤدي إلى الروح
والراحة وذلك لا يجوز عليهم **ويعد** فكان يجب في الناظر منهم أن يكون مجوزاً مستدلاً
أن يجوزوا في حالة النظر قبل العلم انقطاع عقابهم وذلك يقتضي [illegible] عقابهم عن كل روح وراحة
وذلك لا يجوز **ومتى قالوا** إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال **قلنا** لم يسبق منهم نظر فيتذكروه
لأن المعلوم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف يتصور منهم تذكره **ويعد**
فإنا إذا جعلنا ذلك موقوفاً على اختيارهم جاز أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر
عقاب معاصيه فيستحق الخروج من النار وهذا محال **ويعد** فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال
وتحصيل المعرفة لكان لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بالتكليف ولن يكون هكذا إلا
ويقبل توبتهم إذا تابوا فكان يجب وقد علموا أنهم يتخلصون بالتوبة عن النار أن يفعلوا التوبة في ساعة
واحدة وأن يتوبوا وأن يتخلصوا من النار وهذا محال فهذه جملة دالة على فساد ما يقوله أبو القسم
البلخي استدلالاً **فأما ما أورده** من تشبيهه من أن العلم بالله تعالى ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة
فكذلك ما يعرف استدلالاً لا يجوز أن يعرف إلا استدلالاً لا يقع منه لأنه جمع بين أمرين من غير

عليه تجمعهما ولا ينفك عنه ان فيما نعلم اضطرارًا اما يجوز ان يعلم استدلالا الا ترى ان العلم بكون زيد
في الدار كما يحصل مشاهدةً يحصل بخبر نبي صادق فيستند ما ظنه فاما اذا علم ضرورة اما لم يجز ان يعلم
استدلالا لا لأنه معلوم ضرورة بل لانه معلوم فقط ولهذا فانه لو علم استدلالا لامره لا يمكن ان يعلم استدلالا لا
مره ما نبه لوجه معقول وهو ان النظر والاستدلال لا بد ان لا يجامعان القطع والثبات لاحتياجه الى التحري
والتمسك على ان العلم بالمشاهدات وغيرها من الامور التي قاس عليها من كمال العقل والنظر لا
يتاتى الا ممن هو كامل العقل فلهذا لم يجز في هذه الامور ان يعلم استدلالا وهذا غير باب في العلوم
المكتسبة فمار واحدها الاخر ثم انه رحمه الله سال نفسه فقال كيف
يصح قولكم انه تعالى اذا لم يعرف ضرورة ولا مشاهدة يجب ان يعرف بالنظر والاستدلال وفي الناس من قال انه
يعرف تقليدًا واجاب بان التقليد هو قبول قول الغير من غير ان يطالبه بحجة وبينة
حتى يجعله كالقلادة في عنقه وما هذا حاله لا يجوز ان يكون طريقا للعلم ولهذا لم يذكره في الطرق المذكورة
والذي يدل على ذلك هو ان المقلد لا يخلو اما ان يقلد ارباب المذاهب جملةً او لا يقلد واحدا منهم اذ
لا معنى لان يقلد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص لا يجوز ان يقلد ارباب المذاهب جملة لانه يؤدي
الى اجتماع الاعتقادات المتضادات فلم يبق الا ان لا يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال فان قالوا
نقلد الذين هدينا فللمقلد مزية على غيرهم قلنا ليس الزهد والتقشف من امارات الحق ولهذا
فانك تجد كثيرا من رهابنة النصارى يبلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل هذا وجه ومن وجه
اخر وهو انا نقول ما من طائفة الا وفيهم زهاد وعباد فلا يخلو اما ان يقلد زهاد الطوائف اجمع او لا يقلد
واحدا منهم اذ لا معنى لتقليد بعض منهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص لا يجوز ان يقلد زهاد الطوائف اجمع
لان في هذا اجتماع الاعتقادات المتضادات فلم يبق الا ان لا يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال فان
قالوا نقلد الاكثرين فللكثرة مزية قلنا ليست الكثرة من امارات الحق ولا القلة من امارات الباطل ولهذا
ذم الله تعالى الاكثرين بقوله واكثرهم للحق كارهون واكثرهم لا يعقلون واكثرهم لا يعلمون ومدح الاقلين
بقوله عز وجل وقليل ما هم وما امن معه الا قليل وقليل من عبادي الشكور وقال القائل
تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولهذا قال الحارث بن حوط لما قال لامير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السلام اترى يا امير المؤمنين ان اهل الشام مع كثرتهم على الباطل واهل العراق مع قلتهم على
الحق فقال له يا حارث انه لملبوس عليك ان الحق لا يعرف بالرجال وانما الرجال يعرفون بالحق فاعرف الحق تعرف اهله
قلوا ام كثروا واعرف الباطل تعرف اهله قلوا ام كثروا فان قالوا اليس قد روي عن النبي صلى الله
عليه وعلى اله وسلم انه قال عليكم بالسواد الاعظم فهذا يدل على ان يقلد الاكثرين اولى قلنا ان صح هذا
الخبر وثبت فالمراد به ان الامة متى اجمعت على حكم شرعي يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم ومن جملة
ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو ان المقلد لا يخلو اما ان يقلد العالم او غير العالم لا يجوز ان يقلد غير
العالم واذا قلد العالم فلا يخلو حال العالم اما ان يكون قد علم ما علمه تقليدا او بطريقة اخرى لا يجوز ان يكون
قد علمه تقليدًا لان الكلام فيه كالكلام في الاول فيؤدي الى ما لا نهاية له من المقلدين ومقلدي المقلدين وهذا
محال وان علمه بطريقة اخرى فلا يخلو اما ان يعلمه اضطرارا او استدلالا لا يجوز ان يعلمه اضطرارا لما

وما ضرنا انا قليل وجارنا عزيز وجار الاكثرين ذليل

قد تقدم من الوجوه ولانه كان يجب ان يشارك فيه فلم يثبت الا ان يعلمه اسند الا على ما نقوله وهذا
يبين لك فساد التقليد وممايعتمد في افساد التقليد هو ان المقلد لا يامن في ما يقدم عليه من
الاعتقاد ان يكون جهلا قبيحا والاقدام على ما لا يامن كونه جهلا قبيحا مثل الاقدام عليه مع القطع على ذلك
فان قيل التم قد جوزتم تقليد الرسول فقد حلتم فيما تقيم علما قلنا معاذ الله ان يكون تقليدا
لان التقليد هو قبول قول الغير من غير ان يطالبه بحجة وبينة ونحن انما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه
فان قيل التم جوزتم للعامي تقليد العالم قلنا ان ذلك ليس بتقليد وانما انما جوزنا له الرجوع
الى قول العالم لقوله تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولان الامة اجمعت على انه الرجوع
اليه فلا يكون تقليدا وبعد فانا انما سوغنا له ذلك في الفروع فيما لا يكون طريقه العلم ولا يحتج فيه
الاصول عليه وعلى انا لم نجوز للعامي ان يعتقد صدق ما نقوله العالم والقطع عليه وعلى ان خلافه كذب
رحمه الله سال نفسه فقال
وانما الذي سوغناه ان يعمل بقوله فقط ثم انه
قال كيف يصح قولكم انه تعالى اذا لم يعرف وجب وجه وجب ان يعرفوه وجه اخر في الناس من قال انه
تعالى لا يجب معرفته اصلا واجاب عنه بانا انما بينا ذلك على ان معرفة الله تعالى واجبة وتثبيته في
هذا الفصل ثم قلنا الطريق الى معرفته تعالى لا يخلو من احد امور ثلثة وقد بطل اثنان منها وبقي الثالث
وهذا صحيح من الدليل على ان معرفة الله تعالى واجبة هو انها لطف في اداء الواجبات وترك المقبحات
وما كان لطفا كان واجبا لانه جار مجرى دفع الضرر عن النفس وانما قلنا انها لطف فلان اللطف ليس
ما كثر من ان يكون المرء عنده اقرب الى اداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة
ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة لانا نعلم ان الانسان اذا عرف ان له صانعا صنعه ومدبرا دبره ان اطاعه
اثابه وان عصاه عاقبه كان اقرب الى اداء الواجبات وترك المقبحات وان كنا اذا حققنا قلنا ان اللطف
هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لانه الذي يثبت له حظ الدعا والصرف الا ان ذلك لما ترتب على
العلم بالله عدا العلم بالله تعالى في اللطف فلا اسم اللطف الا به وقد اختلف كلام قاضي القضاة في هذا
الباب فمرة اشار الى ما ذكرناه ومرة قال انه لا شيء من المعارف التي توجبها على المرء الا وله حظ
في اللطف الا ترى انه لو لم يعلم الله تعالى قادرا عالما لم يمكن علمه باستحقاقه للثواب والعقاب من جهته
لطفا له ثم انه
رحمه الله الحق بعد اما هو كالفهرست
لما يريد ان يذكره من بعد فقال اذا لم يكن بد من النظر فسبيل ان ينظر في هذه الحوادث من الاجسام
وغيرها ويرى حوادث النعم عليها فيعرف بها محدثه ثم ينظر في حدوثها فيحصل له العلم بان لها محدثا
قياسا على تصرفاتنا في الشاهد هذا او العلم يحصل بالله تعالى على طريقة ابي الهذيل وهو الصحيح
ثم ينظر في ان ذلك المحدث لا يجوز ان يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بان له محدثا مخالفا لنا وهو الله
تبارك وتعالى وهذا ان العلم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال على ابي علي ثم ينظر في صحة الفعل
منه فيحصل له العلم بكونه قادرا ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الاحكام والاتساق فيحصل
له العلم بكونه عالما ثم ينظر في كونه قادرا وعالما فيحصل له العلم بكونه حيا ثم ينظر في انه حي لا افة به فيحصل
له العلم بكونه سميعا بصيرا مدركا للمدركات ثم ينظر في كونه عالما وقادرا فيحصل له العلم بكونه
موجودا ثم ينظر في ان الحوادث تنتهي اليه وهو لا يحتاج الى احد فيحصل له العلم بكونه قديما ثم ينظر في

كونه قديما فيحصل له بكونه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام والاعراض من
المجاورة والحلول وغير ذلك مثل الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من
مكان الى مكان ولا يجوز الزيادة والنقصان عليه **ثم** ينظر في انه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل
له العلم بانه غني لا يجوز عليه الحاجة اذ الحاجة انما يجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان **ثم**
ينظر في انه لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام مثل المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول فيحصل له
العلم بانه لا يرى بالابصار ولا يدرك بشيء من الحواس **ثم** ينظر في انه لو كان معه ثان لتمانعا وهذا
يؤدي الى الضعف الذي لا يجوز الا على الاجسام فيحصل له العلم بانه واحد لا ثاني معه يشاركه في القدم
والالهية فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد **ثم** ينظر بعد ذلك في انه عالم بقبح القبيح ومستغن
عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يأمر
بالقبيح ولا ينهى عن الحسن وان افعاله كلها حسنة فبهذه الطريقة تحصل للمرء بنفسه علوم التوحيد
والعدل فهذه جملة اجملها رحمه الله ليفصلها من بعد **ثم انه رحمه الله لما فرغ**
من المقدمة التي قدمها عاد الى الكلام في ان معرفة الله تعالى واجبة ليرتب
عليه الكلام في ان النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب **والاصل** في ذلك ان النظر في طريق معرفة الله تعالى
واجب ثم هو ليس المقصود في نفسه وانما المقصود منه المعرفة حتى لو امكننا تحصيل المعرفة بدونه
لكان لا معنى لايجابه **وقد** خالفنا في ذلك اصحاب المعارف الا انهم افترقوا فمنهم من قال ان المعارف
كلها تحصل لنا الهاما وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة ومنهم من قال ان المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر
فيوجبون النظر ولكن لا على هذا الحد الذي اوجبناه فيقع الخلاف بيننا وبينهم **والاصل** في هذا
الباب ان نعلم ان وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه متقرر في عقل كل عاقل ولا شبهة في ذلك
وانما الشبهة الحال في بعض الانظار المفصلة هل هو بهذه الصفة ام لا **ثم** اذا اردنا ان نعلم وجوب
بعض الانظار المفصلة التي هذا حالها الحقناها بالجملة المقررة في العقل وصار الحال فيه كالحال في
العلم بقبح الظلم على الجملة والعلم بان هذا بعينه ظلم فكما انه عند هذين العلمين يحصل علمنا بانا نقبح
الظلم المعين الحاقا له بالجملة المقررة في العقل كذلك ها هنا **اذا ثبت هذا**
ومعلوم ان النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يندفع به الضرر عن النفس فيجب وجوبه **فان قال**
وما تلك الضرر الذي يندفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى **قيل** له الضرر الذي
يخاف المرء عند تركه النظر فان المكلف اذا بلغ كمال العقل لا بد من ان يخاف من ترك النظر ضررا
بسبب من الاسباب **فان قال** وما اسباب الخوف **قلنا** تختلف فربما يكون اختلاطه بالناس
وسماعه اختلافهم في الاديان وتضليل بعضهم بعضا وتكفير بعضهم بعضا وقول كل واحد منهم
للآخر ان الحق في جانبي وانما انت عليه باطل يؤدي الى الهلاك فعند هذا يخاف العاقل ان
لم ينظر ولم يستدرك ان يقع في ورطه ومهالكه وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة ووعظ الوعاظ
وتخويف المخوفين وربما يكون ذلك خاطرا من جهة الله تعالى او من جهة بعض الملائكة وربما يعتريه

الخوف بان يسطر في كتاب ويرى صفات مكتوبة لا نامن ان يكون لك صانع صنعك ومدبر دبرك
ان اطعته اثابك وان عصيته عاقبك فعند هذه الاسباب وبعضها لا بد من ان يخاف من ترك النظر
ضررا حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفا ولا عاقلا اذ العاقل اذا خوف بامارة صحيحة خاف لا محالة وقد
تقرر في العقل ان دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوما او مظنونا وسواء كان معتادا
او غير معتاد اذا كان المدفوع به دون المدفوع فثبت وجوب النظر في معرفة الله تعالى فان قيل
ما انكرتم ان ضرر النظر اكثر من الضرر الذي يندفع به قلنا لان الضرر الذي يندفع بالنظر هو ضرر
العقاب ولا شبهة ان ضرر النظر دونه ومتى قيل فان قيل ان ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد
او بان يعرف الله تعالى اضطرارا او مشاهدة فلا يحتاج الى النظر والاستدلال قلنا قد تكلمنا
على هذا بين المسلمين وبينا فساد التقليد وانه تعالى لا يجوز ان يعرف اضطرارا ولا بالمشاهدة ومتى قيل
ان ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه قلنا لا فرق بين ان يكون الضرر مظنونا او معلوما
في وجوب دفعه الا ترى انه لا فرق بين ان يشاهد في الطريق سبعا وبين ان يخبره مخبر بذلك فانه يلزمه
التجنب من سلوك تلك الطريق فعلى هذا يجري الكلام في ذلك فصل ثم انه رحمه الله عطف
على الجملة المتقدمة الغرض المقصود بالباب وهو الكلام في ان النظر في طريق معرفة الله تعالى
اول الواجبات ورتبه على الفصل الذي قبله لما كان ذلك كلاما في وجوب النظر وهذا كلام في
انه اول الواجبات والدليل على ذلك بان قال سائر الواجبات من قول وفعل لا يحسن الا بعد معرفة الله تعالى
ومعرفة الله تعالى لا تحصل الا بالنظر فيجب ان يكون النظر اول الواجبات ونحن قبل ايراد الدلالة على
ذلك نبين المراد بهذه العبارة فان ظاهرها يوهم انه لا يجوز ان يكون من الواجبات ما يجب على المرء
حال توجه التكليف عليه كالنظر وليس كذلك فان من دخل زرع الغير ثم توجه عليه التكليف يلزمه
الخروج عنه كما يجب عليه النظر هذا بعينه وذلك بجارحته وكذلك من كان عليه دين او عنده
وديعة ثم توجه عليه التكليف فانه يلزمه الخروج عن عهدة ذلك كما يلزمه النظر اذا ثبت
هذا فاعلم ان المراد بقولنا ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول الواجبات انه من الواجبات التي
لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه والدليل على ذلك ان سائر الواجبات مما ان يتاخر عن معرفة
الله او يجوز انفكاك المكلف عن وجوبه عليه وكلامنا في ما لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه
بيان ذلك ان الواجبات على ضربين عقلي وشرعي فالعقلية [illegible] نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر
المنعم وما من شيء منها الا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الاحوال واما الشرعيات فالشرط فيها
ايقاعها على وجه القربة والعبادة الى الله تعالى وذلك لا يحسن الا بعد معرفة الله تعالى فان قيل
كيف يصح قولكم انه يجوز انفكاك المكلف من الواجبات العقلية ومعلوم انه لا يجوز ان ينفك عن
وجوب شكر النعمة عليه قلنا ان النعمة لا تخلو اما ان تكون من قبل الله تعالى وشكر نعمة الله تعالى لا يجب
الا بعد معرفته بتوحيده وعدله وانه قصد بذلك الاحسان اليه واما ان يكون من قبل الآدمي والآدمي
اما ان يكون اجنبيا ولا شك في جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمة الاجنبي عليه نعم ان قال انه لا يجوز ان ينفك
عن وجوب شكر نعمة ابويه عليه وهذا غير ممتنع ان يكون عرضها بالمقارنة فصاعدا [illegible]

السهو ولا يلزمه شكرها **فان قيل** أليس المكلف اذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من
القبائح لزمه الاجتناب عنها فهلا جعلتموه اول الواجبات **قلنا** كلامنا في ما يلزم المكلف فعله
والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة فان احدنا يمكنه الاجتناب عن القبائح وان لم
يفعل فعلا **فان قيل** هذا لا يمكن الا ان القادر بالقدرة لا ينفك عن الاخذ والترك **قلنا**
هذا الاصل فاسد عندنا والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا ابو اسحاق بن عياش وهو ان احدنا قد لا يريد
تصرفات الناس في الاسواق ولا يكرهها فقد خلا عن الشيء وعن ضده **فان قيل** انه يعرض فلم يخل عن
هذين الضدين الا الى ما له هو الاعراض **قلنا** الاعراض ليس بمعنى لانه لا يعلم ضرورة ولا طريق اليه
فان قيل ان له طريقا وهو كونه معرضا **قيل له** ليس للمعرض بكونه معرضا حال فيه الا كان
يجده من نفسه كما يجد كونه مريدا وكارها من نفسه وقد علم خلافه **فان قيل** هلا جعلتم النظر
في وجوب النظر اول الواجبات **قلنا** ان المكلف اذا بلغ حد كمال العقل لا بد من ان يخاف
من تركه النظر ضررا لسبب من الاسباب ويعلم وجوبه عليه ضرورة او بالرد الى ما هو معلوم ضرورة
فلا يحتاج الى النظر والاستدلال **على** انا لم نعن بالنظر الا طلقا وقلنا ان النظر في طريق معرفة الله
تعالى اول الواجبات ولو كان النظر في وجوب النظر نظرا في طريق معرفة الله تعالى جاز ان يكون اول
الواجبات **فان قيل** هلا جعلتم العلم بالله تعالى اول الواجبات فانه هو المقصود بالباب **قلنا**
انه وان كان كذلك الا انه متاخر في الحصول عن النظر ولا يحصل الا به فيجب ان يكون النظر اول
الواجبات **فان قيل** يلزم على هذا ان يكون القصد الى النظر واختياره اول الواجبات فان النظر
لا يحصل الا به **قلنا** ليس كذلك لان النظر مجرد الفعل ومجرد الفعل لا يحتاج الى القصد والا رادة
وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعا له وصار الحال فيه كالحال في ارادة الاكل مع الاكل
فكما ان الاكل لا يحتاج فيه الى الارادة وحيث يقع معه انما يقع تبعا للاكل والمقصود انما هو الاكل
كذلك ها هنا وكذلك فان احدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما في الجنة من المنافع
وعالم بما في النار من المضار وسلبه الله تعالى ارادة دخول الجنة وخلق فيه ارادة دخول النار فانه يدخل
الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وارادة فعلمت ان مجرد الفعل لا يحتاج الى القصد والارادة
بين ما ذكرناه ويوضحه ان الواحد منا لو كلف بالنظر ومنع عن القصد والارادة لكان يحسن
تكليفه بالنظر فلو كان النظر يحتاج الى القصد والارادة لكان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق
وليس كذلك المعرفة لان المعرفة محتاجة الى النظر حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة
لان تكليفه بها تكليف بما لا يطاق **فان قيل** هلا قلتم ان الخوف الذي يحصل عند ترك النظر اول الوا جبات
قلنا هذا خلف من الكلام وخطأ من القول لان الخوف من شرائط التكليف فكيف يجعل واجبا على
المكلف فضلا عن ان يكون اول الواجبات ولو جاز هذا لجاز ان يقال ان كمال العقل اول الواجبات
وان كان من شرائط التكليف. **واعلم** ان هذا الخوف انما يكون من قبلنا ولا يجوز ان يكون من قبل
الله تعالى لان المرجع به الى ظن مخصوص والحكم للظن الا اذا صدر عن امارة صحيحة والامارة
لا تجوز على الله تعالى لانه عالم لذاته فلو وجد من جهته الظن والحال هذه لتنزل منزلة الظن

السود اوى وذلك مستحيل عليه **ش** ذلك ان الظن لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاعتقاد على ما
قاله الشيخ ابو هاشم او يكون حسبانا به على ما يقوله ابو القاسم الشيوخ فان كان من قبيل الاعتقاد فلا
يخلو اما ان يكون معتقده على ما هو به اعتقده عليه او لا يكون كذلك فان كان معتقده على ما
اعتقده عليه لم يكن ظنا وكان علما وان لم يكن كذلك كان جهلا قبيحا والله تعالى منزه عنه وان كان
حسبانا به فانه لا ينفك من التجويز الذي هو اعتقاد مخصوص في الحال كذلك الاعتقاد لا يخلو اما ان
يكون معتقده على ما اعتقده عليه او لا يكون كذلك فان كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظنا
بل يكون علما وان لم يكن كذلك كان جهلا قبيحا والله تعالى منزه عن الجهل والقبح فحصل من هذا ان الخوف
لا بد من ان يكون من فعلنا ثم لا يمتنع مع ذلك ان يكون من شرائط التكليف **فان قيل** لو كان الموجب
بالخوف لما ذكرتموه من الظن المخصوص لكان يدخل في المعلومات ومعلوم ان احدا يخاف الموت
مع كونه مقطوعا به **قيل** انا لا نخاف الموت وانما نخوف من الوصف الذي يحدث فيه ويتنزل وذلك
غير معلوم ولذلك نخصوا الخوف **فان قيل** اليس الملائكة يخافون العذاب مع انهم قد قال تعالى
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون مع علمهم بانهم لا يعذبون **قلنا** انهم لا يخافون العذاب
على الحقيقة وانما خوفهم خوف توقي وحذر على ما قاله شيخنا ابو هاشم رحمه الله **فان قيل** هلا
جاز ان يكون مشاهدة الادلة والنظر في احوال الكفار يدل على الواجبات **قلنا** المشاهدات
ما لا تعين على احصار المكلف بل تحصل على طريق الوجوب والمكلف في الابلغ كان لا يعقل الا بعد من ان شاهد
الادلة ويعرفها ضرورة فلا يحتاج الى نظر في ذلك ولا استدلال ولو انه يحتاج ايضا الى ذلك فانا
لم نعني التطويل اطلقنا وقلنا ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول الواجبات فحصل من هذه الجملة
ان النظر في طريق معرفة الله تعالى متقدم على جميع الواجبات العقلية على المعنى الذي تقدم **واما**
الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله في الكتاب قسمان احدهما ما هو من باب الوصف
والقول والعبارة والاخر ما هو كالخارج عن هذا الباب اما الاول فهو كالاقرار بالشهادتين وما
يجري هذا المجرى والثاني هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك وكلا الوجهين
متأخر عن معرفة الله تعالى اما الصلاة والصيام وغيرها من العبادات فالشرط فيها ايقاعها على وجه
القربة والعبادة وذلك لا يحسن الا بعد العلم بالله تعالى وبتوحيده وعدله واما الاقرار بالشهادتين
فلا شك في انه متأخر عن معرفة الله تعالى اما لوجوبها ووصفها العقل بما كنا بوجوب الاقرار بذلك الا
عند ما نحققه بصحة في ذاته فهو امر شرعي والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن
معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله هذا وجه ومن وجه اخر ان الاقرار بالشهادتين صورته
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وهذا القول يحتمل الصدق والكذب متردد بينهما
فالمعرفة لا بد له منها ليكون على بصيرة مما يقر به لئلا يجوز ان يكون فيه كذب فيقبح منه ذلك والاقبح فحصل لك
بهذه الجملة صدق ما قاله رحمه الله ان سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن الا بعد معرفة
الله تعالى وثبت ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بالنظر فيجب ان يكون النظر اول الواجبات **فصل**
واعلم ان سياق الكلام من ان معرفة الله تعالى واجبة وانها لا تحصل الا بالنظر

وان النظر واجب وانه اول الواجبات لما اقتضى ان تكون الدلالة بلفظ الوجوب وقد دل عليه بلفظ
الحسن فقال ان سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن الا بعد معرفة الله تعالى اعتذر عن ذلك بوجهين ابين
احدهما ان الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية ولهذا ان الصلاة قبل الوقت لما لم تجب
لم تحسن وكذلك صوم رمضان قبل دخول الشهر لما لم يجب لم يحسن وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة
لما لم يجب لم يحسن فلا فرق بين ان يذكر لفظ الحسن وبين ان يذكر لفظ الوجوب اذا كانت الحال ما ذكرناه
الا ان هذه الطريقة مما لا يطرد في جميع الواجبات الشرعية فان الزكاة قبل دخول الحول تحسن وان لم تجب
وان اعتذر عنه فالاولى ان نعتمد وجها اخر وهو ان الوجوب يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجبا
حتى يكون حسنا وان جاز في الفعل ان يكون حسنا وان لم يجب فكان اشد هذا وقد بين رحمه الله ان سائر
الشرائع من قول وفعل لا يحسن الا بعد معرفة الله فان الحسن اولى واحق فهذا هو العذر الثاني

فصل

ثم انه رحمه الله سال نفسه فقال ان قيل ما اول ما انعم الله
عليك فقل خلقه اياي حيا لينفعني اعلم انه لما كان ما مضى واجبات لها اول وآخر وبين وكان
لله تعالى علينا نعم لها اول وآخر اراد ان يتكلم فيها والاصل ان يبين اولا حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك
اعلم ان النعمة هي كل منفعة حسنة واصلة الى الغير اذا قصد فاعلها وجه الاحسان اليه ولا بد من
ان تكون منفعة لانها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة وقولنا مضرة محضة احتراز عن الالام والغموم سقام
التي يوصلها الله تعالى الى الحيوانات فانها لما كانت في مقابلتها من الاعواض الموفية عليها لا تكون مضار محضة
ولا بد من ان تكون حسنة لانها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر والنعمة من حقها ان يستحق عليها الشكر هذا
هو الذي يقوله الشيخ ابو علي وقد خالفه فيه ابو هاشم وجوز في النعمة ان تكون قبيحة واستدل على ذلك بان
قال ان الله تعالى لو اثاب من لا يستحق الثواب فانه يكون منعما عليه مع ان ذلك قبيح واما قلنا انه قبيح لانه لا
ينفك من التعظيم والاثابة قبيح الا ترى انه يقبح منا ان نعظم احسانا على الحد الذي نعظم الانبياء
لا لوجه سوى ما ذكرناه من ان الاثابة تعظيم قبيح وكذلك فان احدنا لو ملك الغير جميع ما يملكه حتى يفتقر بنفسه
لكان منعما عليه بذلك مستحقا للشكر من جهته وان كان ما فعله قبيحا لقوله عز وجل ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط الا ان لابي علي ان يقول اني لا اسلم ان ذلك نعمة لان من حق النعمة ان يستحق عليها
الشكر ولو فعله الله تعالى عن ذلك لم يستحق الشكر ولو استحق الشكر من المثاب فانما استحق لان المثاب وصل الى
ذلك الثواب والنفع من جهته عز وجل وكذلك الكلام فيمن ملك الغير جميع ما يملكه انه لا يستحق بذلك
الذي فعله مدحا ولا شكرا ولو استحق الشكر من جهته انما استحق لانه وصل الى ما وصل اليه من المنافع
من جهته وهذا غير مستبعد لانه ليس يجب في المنعم ان يكون قد فعل شيئا استحق به الشكر لا محالة الا انه لا يمنع
استحقاقه للشكر وان لم يكن منه البتة فعل اصلا الا ترى ان من اكتسب في جنب الغير ما لا يلزمه شكره
وان لم يكن منه الا تعالى ينصرف هذا الشكر الى الله وكذلك فان احدنا اذا امر غلامه بان يدفع دراهم
الى الغير يكون منعما عليه مستحقا للشكر من جهته وان لم يكن منه الا هذا الفعل وكذلك فمن لم يطالبه غريمه بالدين
كان منعما عليه مستحقا للشكر من جهته من غير فعل ينصرف اليه الشكر فعلم ان المنعم قد يكون منعما مستحقا
للشكر وان لم يكن له فعل اصلا كما ان المخل بالواجب قد يكون مستحقا للذم وان لم يكن منه فعل واعتبرنا
ان يكون اوصله الى الغير لانه لو اوصله الى نفسه لا يكون نعمة لان من حق النعمة ان يستحق عليها الشكر ومن

المستحق أن يسمى الإنسان من نفسه منعماً على نفسه الشكر **واعلم** أنه لا بد أن يكون فاعلها قاصداً بها الإحسان إلى الغير لأنه
لو لم يقصد بها نفعه وكان قصده بها منفعة نفسه لم يكن منعماً عليه ألا ترى أن البزاز لو قدم إلى غيره ثياباً
من بز ليشتري منه ما شاء ويأخذ منه الثمن فإنه لا يكون منعماً عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه وكذلك من
قطع أيدي الناس لقطع جوارحه وعلماً به ليربح عليهم إذا باعهم لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه بذلك نفع
نفسه لا نفعهم وكذلك من ابتاع لأولاده نعمة جملة لسرور نفسه لم يكن بذلك منعماً عليهم لما كان غرضه
نفع نفسه وإن كان الغالب من حال الآباء أنهم إذا اشتروا أشياء لأولادهم كان غرضهم نفع الأولاد وسرورهم وما يثبت
لهم من السرور فيكون على وجه التبع ولهذا لم يحكم بكونهم منعمين عليهم وكذلك من استأجر أجيراً أو ورد عليه
الأجرة لم يكن بذلك منعماً عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ولا يلزم على هذا التكليف فيقال كان يجب
أن لا يكون الله تعالى منعماً علينا لأجل أن نفع سبحانه عليه جل وعز ولا يكون غرضه بذلك نفع نفسه
وإنما غرضه به تعريضنا إلى درجات لا تنال إلا بالتكليف فصح أنه لا بد من أن يكون قد قصد فاعلها بها وجه
الإحسان إلى الغير **فإن قيل** قد فسرتم النعمة بالمنفعة فما معنى المنفعة **قيل** له معناها اللذة والسرور
أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما أما اللذة فكأن يحك جرب أحد أو الغير أو يضع لقمة شهية في فيه أو يخلع عليه
خلعة نفيسة فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور وأما ما يؤدي إليهما فكأن يدفع إليه دراهم أو دنانير يشتري
بها ما شاء وأما ما يؤدي إلى أحدهما فكأن يدله على كنز فيكون قد فعل به ما يؤدي إلى السرور ولهذه الجملة
عددنا دفع الضرر في النفع وإن لم يكن نفعاً بنفسه لما كان يؤدي إليه فعلى هذا إن من [illegible] إنساناً قدم
للقتل وخلصه منه كان منعماً عليه بذلك الفعل ولذلك حكمنا أيضاً بكون الحيوة نعمة وإن لم يكن نفعاً بنفسها
لكونها أصلاً في المنافع ومؤدية إليها قصداً هو النعم **وأما المنعم** فهو فاعل النعمة كالمكرم والمجمل
والمحسن ولا يراد في تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة كما أن المكرم والمحسن مشتق من الإكرام والإحسان
والأسماء المشتقة لا يرجع في بيان فائدتها إلا إلى المشتقة منه فلا يزاد في تفسير الضارب بأنه فاعل الضرب الذي
اشتق منه وكذلك القول في الشاتم واللاكز وغيرهما من الأسماء المشتقة وإذا عرفت ذلك **فاعلم** أن
المنعم قد يكون منعماً بفعله النعمة ومباشرته لها وذلك بأن يطعم جائعاً أو يكسو عارياً أو يفعل ما يؤدي إلى ذلك
وقد يكون منعماً وإن لم يصدر منه فعل أصلاً كأن [illegible] بالدين [illegible] أو يردها عليه ونظير ذلك في
العاقب عفو الله عن العصاة وأن لا يعاقبهم فإنه عز وجل لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعماً عليهم بذلك
وإن لم يصدر منه فعل البتة فصح [illegible] ما أوردناه **ثم سأل رحمه الله نفسه فقال**
فيم يستحق المنعم من المنعم عليه الشكر **وأجاب** بأنه إنما يستحق الشكر من جهة إذا أخلص
النعمة من إساءة يقابلها أو يوفي عليها وذلك ظاهر فإن من أعطى غيره ديناراً ومزق عليه ثوباً يساوي هذا
القدر أو ساواه ثوباً ثم قتل له ولداً فإنه لا يستحق من جهته شكراً إلا أن هذا كلام فيما يمنع الشكر من الاستحقاق
وأما الاستحقاق فباعتبار حالة النعمة **اللهم** إلا إذا اجتمع بين النعمة والإساءة فحسب كما يمنع الإساءة
من استحقاق الشكر على النعمة يمنع من استحقاقه أيضاً **ثم تكلم** بعد ذلك في حقيقة الشكر لما كان
من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر وكان الترتيب الصحيح في ذلك أن يبين أولاً حقيقة الشكر ثم يرتب عليه الكلام
في كيفية استحقاق المنعم له لكنه هكذا أورده فتبعناه رحمه الله **وجملة القول في ذلك** أن الشكر
هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الوصفين جميعاً لأنه لو اعترف بنعمة المنعم

ولم يعظم فقال هذا ثوبي كسانيه فلان وسكت لم يكن شاكرا ولو عظم من دون الاعتراف فقال
فعل الله لفلان كذا او لم يذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكرا ايضا وانما يكون شاكرا اذا جمع بين
الامرين جميعا فقال هذا ثوبي كسانيه فلان جزاه الله عني خيرا او شكر له صنعه وفعله ثم ان هذا
الشكر والاعتراف قد يكونا باللسان والمرجع به الى ما ذكرناه والاخبار الا انهم يكررون النعمة فاما ان يديمه
بكل حال فلا وقد يكون بالقلب والمرجع به الى العلم بنعمة المنعم والعزم على اظهار شكرها اذا لحقته
تهمة في ذلك وهذا مما يجب دايما ولا يسقط الا عند سهو او غفلة ٥ وكما ان الشكر قد يكون باللسان
وقد يكون بالقلب فقد يكون بضرب من الافعال المخصوصة نحو هذه العبادات التي يتقرب بها
الى الله تعالى من صلوة وصيام وحج وجهاد فانها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه واياديه الا ان هذا
الضرب من الشكر ليس يستحقه الا الله تعالى لانه انما يؤدي على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع وذلك
لا يستحق الا على اصول النعم والقادر على اصول النعم ليس الا الله تعالى فلذلك اختص باستحقاقها وهذا الضرب
من الشكر ثم ان لم ينته الى هذه العبادات وادى هذا الشكر استحق من الله تعالى نفعا اخر ونعمة
اخرى تفضلا والشاكر منا اذا شكر احدنا ليس يستحق من جهته شيا اخر والسبب في ذلك ان الله
تعالى هو الذي جعل الشكر شاقا علينا فلا بد من ان يكون في مقابلته ما يوفي عليه والا كان ظالما
وكان بمنزلة ان يكلف احدنا غيره عملا شاقا ولم يوفر عليه اجرا فكما ان ذلك قبيح في الشاهد لكونه
ظلما فكذلك في الغائب وليس كذلك سبيل احدنا فانه لم يجعل الشكر شاقا على الغير وانما الله تعالى
جعله بهذه الصفة فلا جرم ان من شكره استحق منه الثواب الجزيل والاجر العظيم ولهذا فانه
تعالى لما اوجب علينا شكر الوالدين فمن شكر نعمة الابوة والولادة فانه يستحق من الله تعالى نفعا اخر ونعمة
اخرى فعلى هذا يجري القول في حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بهما ونعود بعد هذه الجملة الى
الكلام في اول نعمة انعم الله تعالى بها علينا فقد عاد رحمه الله الى ذلك فقال ان اول نعمة
انعم الله تعالى بها على الحي خلقه اياه حيا لينفعه واعتبرنا خلقه اياه حيا لينفعه لانه لو لم يخلقه لم يكن
منعما عليه كما في المعدوم ولو خلقه غير حي لم يكن منعما عليه ايضا كما في الجمادات ولو خلقه حيا لا لينفعه
بل ليضره لم يكن منعما عليه ايضا كما في الكفار والفساق ان اعاقبهم للنار فانه لا يكون منعما عليهم وان خلقهم
احيا لما لم يخلقهم لينفعهم بل ليضرهم فلا بد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة الخلق والحيوة وان يكون غرضه
به نفعه ولهذا قلنا ان المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم ان يعرفوا ان لله نعمة على احد لا نعمة الدنيا
ولا نعمة الدين لتجويزهم ان يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض اصلا لا للنفع ولا للضرر بل خلقهم
عبثا تعالى عن ذلك وهذا يوجب عليهم الا يعرفوا الله تعالى الها تحق له العبادة لان العبادة هي النهاية في
الخضوع والغاية في الشكر والشكر انما يستحق على النعمة فاذا لم يمكن القوم ان يعرفوا كونه منعما اصلا
كيف يمكنهم معرفة الالهية واستحقاقه للعبادة التي هي النهاية في الشكر وهذا كله عارض
في الكلام والغرض المقصود هو ان الحيوة اول نعمة انعم الله تعالى بها على الحي **والدليل** ٤
ان الحيوة نعمة هو انها مصححة للانتفاع فانه لا يصح النفع الا بها والالتذاذ الا بها فيجب ان يكون نعمة
والنعمة قد تكون نعمة وان لم يكن نفعا بنفسها اذا كانت مؤدية الى المنفعة او مصححة لها
على ما قد بيناه **فان قيل** ليس بان تدل بصحتها للانتفاع على كونها نعمة اولى من ان يدل

فإن قيل هذه الحال هذه وأنها نعمة وإنه لم تشكر كذلك
تعقبها للاستضرار على كونها نقمة فكيف جعلتموها نعمة والحال هذه
لمن هذا حالها مخصصاً لخصوصها بأحد الوصفين دون الآخر وهو قصد الله تعالى بها الانتفاع ولأجل هذا
قلنا إن الله تعالى لما لم يقصد بخلق الحياة في الكفار والفساق في إنعامهم الحق الذي لهم في نعمهم لم
يكن منعماً عليهم وإذ قد عرفت أن الحياة من النعم فالذي يدل على أنها أولى نعمة
أنعم الله تعالى بها علينا هو أن سائر المنافع تترتب على الحياة إما في وجودها أو في صحة الانتفاع
بها فيجب أن يكون أولى نعمة على ما ذكرناه فإن قيل هلا كانت الجملة التي لا تصير الحي حياً
إلا بها أولى نعمة أنعم الله تعالى بها علينا فإن الحياة مترتبة في الوجود عليها قلنا لأن الجملة مما
لا تأثير لها في صحة الانتفاع بها وإنما الحياة هي التي تؤثر في ذلك وأيضاً فإن النعمة لا بد من تميزها
من المنعم عليه وهذه الجملة هي نفس المنعم عليها فلا يجوز أن يكون نعمة فضلاً عن أن يكون أولى نعمة فإن
قيل أو ليس المنافع مرتبة على الشهوة حتى لولاها لما صح الانتفاع البتة قلنا إنه وإن كان
كذلك إلا أن الشهوة مترتبة على الحياة في الوجود حتى لولا الحياة لما صح وجودها فلذلك قلنا إن
الحياة أولى نعمة ثم تكلم رحمه الله في المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها وجملة
القول في ذلك أن المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها ثلاثة التفضل وهو النفع الذي
لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال
والثواب هو النفع المستحق على سبيل التعظيم والإجلال ولك أن تورد هذه القسمة على وجه
يرد بين النفي والإثبات وتضمن معاني هذه الألفاظ فتقول إن المنافع الواصلة إلى الغير إما
أن يكون مستحقة أو لا فإن لم تكن مستحقة فهي التفضل وإن كانت مستحقة فلا يخلو إما أن يكون مستحقة
على سبيل التعظيم والإجلال أو لا يكون كذلك إن كانت مستحقة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوض
وإن كانت مستحقة على سبيل التعظيم والإجلال فهو الثواب أما التفضل فما من حي خلقه الله تعالى إلا
وقد تفضل عليه وأحوال الأحياء مختلفة من المنافع والإحسان والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير
المكلف وأما الثواب فما لا حظ لغير المكلف فيه والمكلف مخصوص باستحقاقه فعلى هذا يجري الكلام
في هذا الفصل فصل إن قيل إنا كل نعم الله تعالى قلنا لا سبيل لنا إلى ذلك مفصلاً
إنما نعلم على سبيل الجملة أن جميع ما بنا من النعم أصولها وفروعها مبتدأها ومسببها من قبل الله تعالى
ومن عنده ولهذا قال الله وما بكم من نعمة فمن الله ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمة نعمة
ولذلك قال الله عز وجل وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها فبين أنه لا يمكن عد نعمه أجمع وإحصا
أكثره فإن قيل إذا لم يمكنكم معرفة نعم الله تعالى بأجمعها فكيف يجوز أن تشكر عليها قلنا إنا
لا نوجب الشكر عليها مفصلاً وإنما نشكره على سبيل الجملة فإن قيل كيف يمكنكم شكر نعمة على
سبيل الجملة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمة متجددة قلنا إذا كنا شكرناه على سبيل الجملة
فقد دخل فيه المستمرة والمتجددة جميعاً ولا يلزمنا شيء آخر سواه إذ لا يكلف الله تعالى ما ليس في
الوسع ولا في الطاقة فصل ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أنه خلق هذه
المنافع لكمال نعمته وتظهر حكمته جل وعز فيجب على المكلف وقد عرضه الله تعالى بالتكليف بأن عرضه الله
إلى الدرجات العظيمة أن يبالغ في شكر نعمه ولا يكفرها ويجتهد ويتحدث بها ويذكرها ويجتهد في

اذا علم انه الذي هو كالشكر له ولا يعرفها واذا كان لا يمكنه ذلك الا بمعرفته جل وعز بتوحيده وعدله
وجب الا يقصر في معرفته وتحصيلها بما امكنه تحصيلها الا ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه
وهذا منه رحمه الله اشارة الى ما يقوله ابو علي من ان وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة
وليس كذلك لان شكر نعم الله تعالى انما يجب على المكلف اذا علم انه خلق هذه المنافع وقصد بها وجه
الاحسان ولا يعلم ذلك الا بعد معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز
على وجوب شكر نعمته والحال هذه واشبه ذلك ما نقوله فيمن اجتاز بصنعة من ما وشرب منها
ولما انه لا يجب عليه معرفة بانيها ليشكره بل ان عرف انه انما بناها لنفع الناس وقصد بناها ذلك
شكره والا فلا شيء عليه كذلك في مسألتنا ان عرف الله تعالى وعرف انه خلقه وقصد بهذه المنافع
نفعه شكره والا لم يلزمه شكره فعلى هذا يجري القول في هذا الفصل

فصل قيل اذا الزمكم النظر فيم نظر

لما بين رحمه الله وجوب النظر وانه اول الواجبات
وعطف عليه الكلام في ... انعم الله تعالى بها علينا اراد ان يبين النظر الذي يتوصل بالنظر فيه الى
العلم بالله تعالى والاصل ان النظر انما يوصل الى العلم بالمراد اذا كان معلوما ضرورة انما هو الدلالة وهو الدليل
سواء ومعناهما ما اذا نظر الناظر فيه اوصله الى العلم بالغير اذا واضعه (كاتب) وضعه لهذا الوجه ولا
بد من اعتبار هذين الشرطين اما الاول فلا بد منه ولهذا فان سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصل
به الى نبوة محمد صلى الله لم يقل انه دلالة على نبوته وقيل في القرآن انه دليل على ذلك لما امكن التوصل
الى العلم بنبوته واما الشرط الثاني فلا بد منه ايضا ولهذا لا يقال في اثر اللص انه دلالة عليه وان امكن الاستدلال
به على موضعه لما لم يضعه لهذا الوجه بل استفرغ الوسع وبذل الجهد في اخفائه واذا عرف ذلك
فاعلم ان الادلة اربعة حجة العقل والكتاب والسنة والاجماع ومعرفة الله تعالى لا تنال الا بحجة العقل
فان قيل لم قصرتم الادلة على هذه الاربعة ثم لم قلتم ان معرفة الله تعالى لا تنال الا بحجة العقل قلنا
اما الاول فلان الدليل هو ما اذا نظر الناظر فيه اوصله الى العلم بالغير ولا يخلو حال هذه الاربعة وما
عداها فان قيل اليس القياس وخبر الواحد دلالة على الاحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه فيها
قلنا انه يدخل تحت الاجماع او الكتاب والسنة فلا يجب افراده بالذكر واما الثاني وهو الكلام
في ان معرفة الله تعالى لا تنال الا بحجة العقل فلان ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله
فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه لكنا مستدلين بفرع الشيء على اصله وذلك لا يجوز
بيان هذا ان الكتاب انما يثبت حجة متى ثبت انه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب وذلك
فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله واما السنة فلانها انما تكون حجة متى ثبت انها سنة رسول
عدل حكيم وكذلك الحال في الاجماع لانه اما ان يستند الى الكتاب في كونه حجة او الى السنة وكلاهما
فرعان على معرفة الله تعالى ثم انه رحمه الله عاد الى تعيين الكلام
في الطريقة التي اذا نظر الناظر فيها اوصله الى العلم بالله تعالى والاصل فيه ان الله تعالى لا يعرف
ضرورة وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق اليه لا يعدوا احد امرين اما ان يكون حكما صادرا عنه
او فعلا واقعا من قبله والاحكام انما تصدر عن العلل والله تعالى ليس بعلة لانه لو كان كذلك
ومعلوم ان المعلول لا ينفك عن علته ادى الى وجود ثان معه فيما لم يزل وسنبين في باب نفي الثاني انه لا

قديم مع الله تعالى وأيضاً فكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراض والمعلوم خلافه ولأن الصفة
الثابتة المستحقة لما هو عليه في ذاته واجبة والصفة بوجوبها تستغني عن العلة على ما نبينه في باب الصفات
عند الكلام على الكلابية إن شاء الله تعالى فثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام التي
إن الطريق إليه إنما هو فعل من الأفعال **والأفعال** على ضربين أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا
والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فإنه عشر أنواع الجواهر
والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة
والنفرة والفناء وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء فإن طريق معرفته السمع
وذلك يترتب على معرفة الله تعالى **وأما** الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع خمسة
من أفعال الجوارح وخمسة من أفعال القلوب فالخمسة التي هي من أفعال الجوارح هي الأكوان والاعتمادات
والتأليفات والأصوات والآلام **وأما** الخمسة التي هي من أفعال القلوب فهي الاعتقادات والإرادات
والكراهات والظنون والأنظار ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى وذلك لأن من حق الدليل
أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره وهذه الأفعال إذا صح صدورها
عن أحدنا كما يصح من الله تعالى فليس بأن تدل عليه أولى من أن تدل على غيره اللهم إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح
وقوعها على ذلك الوجه من القادر بالقدرة فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى **فإن قيل** وما ذلك
الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا **قلنا** أفعال كثيرة
من جملتها **الفعل** الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتماد يدخل تحت
مقدورنا ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو إما أن يكون من فعلنا أيضاً أو من فعل أمثالنا لا يجوز أن يكون
من فعلنا لأنه يقع أردنا أم كرهنا ومتى أردنا منعه لم يمتنع مع أن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه
إليه أن يقع لا محالة ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا لأن القادر بالقدرة لا يمكنه أن يفعل الفعل في الغير
إلا بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد لأنه لو كان كذلك لوجب إذا اعتمد أحدنا على
صدر الغير أن يتغير حاله في الاعتقاد والمعلوم أنه لا يتغير **وبعد** فلو كان كذلك لم يكن بأن يولد الاعتقاد
أولى من أن يولد ضده فكان يجب توليد الضدين وأيضاً فلو كان كذلك لوجب أن يحصل لنا ما هو من الاعتقادات
إذ لا اختصاص له بالبعض دون البعض والمعلوم خلافه **ومن جملتها** حركة المرتعش والعروق
الضوارب فإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع أنه يدخل جنسها تحت مقدورنا ووجه الاستدلال
بها هو أنها لا تخلو إما أن تكون من فعلنا أيضاً أو من فعل أمثالنا لا يجوز أن تكون من فعلنا لأنها تقع أردنا أم
كرهنا شئنا أم أبينا ولا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا لما قد ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير
إلا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا **ومن جملتها** الألم الذي نجده عند لسع الزنبور والعقرب
ووجه الاستدلال به على الله تعالى هو أن مثل هذا الألم لو وجد من أقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد
منه مثل هذه الآلام فلا بد من أن يكون من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى **ومتى** شغب فقال لم لا يجوز
أن يوجد من فعل بعض القادرين بالقدرة أكوان تتولد منها مثل هذه الآلام كان الجواب عنه أن
يقال إن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا
ومن جملتها الكلام الموجود في الحصا والشجر فإن القادر بالقدرة لا يمكنه أن يفعل
الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة أو ما يشتمل شكلها فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك **وإذا قد عرفت**

ذلك

ذلك فإذا أردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى فمن حقك أن تثبتها أولاً ثم تعلم حدوثها ثم تعلم أنها تحتاج
إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى **والأصل** فيه أن الأعراض على ضربين مدرك وغير مدرك
والمدركات سبعة أنواع الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والأصوات **ومتى**
أردت أن تستدل بشيء منها فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة وإنما تحتاج إلى إثباتها
على سبيل التفصيل هل هي نفس المحل على ما يقوله نفاة الأعراض أو غيرها على ما نقوله **والذي يدل**
على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض فلولا أن هذه
المخالفة ترجع إلى معانٍ فيه وإلا لم يجز ذلك هذا إذا كان مدركاً **وأما** إذا لم يكن مدركاً فمن شأنك أن
تثبته على طريق الجملة والتفصيل جميعاً **فنقول** إن الواحد منا حصل مشتهياً مع جواز أن لا يحصل
مشتهياً والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتهياً وإلا لم يكن بأن
يحصل على هذه الصفة أولى من أن يحصل على خلافها وليس ذلك إلا وجود معنى وهو الشهوة **وإنما** قلنا
هذا هكذا لأنه لا يخلو إما أن يكون لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو لغيره لا يجوز أن يكون لذاته أو لما
هو عليه في ذاته لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهياً في حالة العدم بل يكون مشتهياً أبداً
وذلك مستحيل وإن كان لغيره فلا يخلو إما أن يكون بأمر على طريق الصحة أو على طريق الإيجاب لا يجوز أن
يكون بأمر على طريق الصحة لأن الأمر على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكونه مشتهياً لا يتعلق بالفاعل
فلم يبق إلا أن يكون بأمر على طريق الإيجاب وهو المعنى الذي نقوله وبهذه الطريقة يثبت ما عداها من الأعراض
نحو الشهوة والقدرة وغيرها **فصل** وأما حدوثها فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها
العدم والبطلان والقديم لا يجوز عليه ذلك وهذه الدلالة مبنية على أصلين أحدهما أن الأعراض
يجوز عليها العدم والبطلان والثاني أن القديم لا يجوز عليه العدم **أما** الدليل على أن الأعراض يجوز عليها
العدم فهو ما قد ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته وفي ذلك ما نريده
وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة
من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال **فصل** وإذ قد عرفت حدوثها فالذي يدل
على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإنما
احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث يجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل
وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك

فصل في الاستدلال بالأجسام

على الله **والأصل** فيه أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها (بالأعراض)
لوجوه أحدها أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً وليس كذلك
الأعراض **والثاني** هو أن العلم بحدوث الأعراض لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام **والثالث**
هو أن الاستدلال بالأجسام يستمر بالأعراض وحدوثها وليس كذلك الاستدلال بالأعراض
وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى فمن حقك أن تعلم حدوثها
أولاً وأن لها محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاث **أحدها**
هو أن تستدل بالأعراض على الله تعالى وتعلم قدمه ثم تقول لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله
تعالى وتعرفه بتوحيده وعدله وتعرف صحة السمع ثم تستدل بالسمع على حدوث الأجسام

والطريق فيه أن نفرض الكلام في واحد منا وهو الشهوة مثلاً صح

والثاني هو ان يستدل بالاعراض على الله تعالى و تعلم قدمه ثم نقول لو كانت الاجسام قديمة
لكانت مثلا لله تعالى لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس
يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب الا تكون قديمة واذا لم تكن قديمة وجب ان تكون محدثة لان الموجود
يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الاخر لا محالة واما الوجه الثالث فهو
الدلالة المعتمدة واول من استدل بها شيخنا ابو الهذيل رحمه الله ومن تبعه من الشيوخ وتحريرها
ان نقول ان هذه الاجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب ان
يكون محدثا مثله وهذه الدلالة مبنية على دعاوى اربع احدها ان في الاجسام معاني هي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون والثانية ان هذه المعاني محدثة والثالثة ان الجسم لم ينفك منها ولم
يتقدمها والرابعة انه اذا لم ينفك منها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها ولهذه الدعاوى
ترتيب فالاولى يجب ان تكون متقدمة والاخيرة يجب ان تكون متأخرة والدعويان الثانية والثالثة في الوسط
لا ترتيب فيهما وانما قلنا ان الاولى يجب تقدمها لانها كلام في اثبات هذه المعاني وما لم نعلمها لا يمكننا
وصفها بالحدوث ولا بالقدم كما انا اذا لم نعلم زيدا لا يمكننا وصفه بانه طويل ولا بانه اسود واما
المتأخرة فانما وجب تأخرها لانها كلام في ان الجسم اذا لم ينفك من المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله
وما لم تثبت هذه الدعاوى الثلاث من قبل فلا معنى لهذا الكلام واما الثانية والثالثة في الوسط فلا ترتيب فيهما
لانهما كلام في اوصاف هذه المعاني وبعد ما عرفناها ان شئنا وصفناها اولا بالحدوث وان شئنا وصفناها
بان الجسم لم ينفك منها فان قيل ولم سميتم هذه الوجوه الدعاوى قلنا لان الدعوى كالخبر لا نعلم
صحته وفساده الا بدلالة وهذا حال كل واحد من الوجوه

فصل والغرض به الكلام في الدعوى من الدعاوى الاربع وهو الكلام في اثبات الاكوان

التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والخلاف فيه مع الاصم وجماعة من الملحدة
وتحرير الدلالة على ذلك هو ان الجسم حصل مجتمعا في حال كان يجوز ان يبقى مفترقا والحال واحدة والشرط
واحد فلا بد من امر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعا والا لم يكن بان يحصل على هذا الوجه اولى من خلافه.
وليس ذلك الامر الا وجود معنى فان قيل ومن اين ان هذا الجسم حصل مجتمعا في حال كان يجوز ان يبقى مفترقا
قلنا هذا الحكم معلوم ضرورة في الاجسام الحاضرة التي خبرناها وسبرناها واما في الاجسام
الغائبة فنعلم بالرد الى الاجسام الحاضرة فنقول انما وجب في هذه الاجسام لتحيزها والتحيز ثابت في
الاجسام الغائبة فيجب ان يكون هذا الحكم ثابتا هناك فان قيل كيف يصح دعوى الاضطرار فيه مع
استدلال اشياخكم على ذلك بادلة فنعلم ان الجسم لو حصل مجتمعا مع الوجوب لاستغنى عن جامع يجمعه كما
ان الصورة في الحالة الثانية لما وجب عدمها استغنى عن معدم يعدمه وكذلك وجود القديم
تعالى لما كان واجبا استغنى عن موجد يوجده والمعلوم انه لا يستغني عن جامع يجمعه وكذلك
فقد علم ان الاجسام لو حصلت مجتمعة مع الوجوب لكان يجب ان يتأتى من اضعف القادرين منا الجمع بين
جبلين يتلاقيان وفاحب اجتماعهما والمعلوم خلافه قلنا انما كان ذلك كذلك منا
على طريق الاستظهار والتأكيد لا على سبيل الاستدلال والاحتجاج فان قيل ما تنكرون
وما المراد بقولكم والحال واحدة والشرط واحد قلنا المراد بالحال التحيز وبالشرط

وان الشرط الوجود وكلا هاتين ثابتان في الحالين جميعا فان قيل ولم قلتم ان
الجسم اذا احتمل مجتمعا في حال كان يجوز ان يبقى مفترقا والحال واحده والطرو واحد فلا بد من امر ومخصص
له اما قلنا ذلك لانا نعلمه بادني تامل وطريقه التامل فيه هو ان الجسم اذا جاز عليه صفتان
ثم خرجت احداهما من الجواز الى الوجوب والاخرى من الجواز الى الاستحالة والا لم يكن ان يحصل هكذا اولى من
خلافه وليس ذلك الامر الوجود معنى على ما نقوله وليس للخصم ان يطالب بعد ذلك بلم لانا اوردنا
عليه طريقة النظر فان شاء ان يعلم فلينظر فيه فان قيل ولم قلتم ان ذلك الامر ليس الوجود معنى
قلنا لانه لا يخلو اما ان يكون راجعا الى الله والى صفاته او الى غيره لا يجوز ان يكون راجعا الى الله والى
صفاته واذا كان راجعا الى غيره فلا يخلو اما ان يكون يأثره على طريق التصحيح كتأثير الفاعل فيما يفعله
او يكون يأثره على طريقة الوجوب لا يجوز ان يكون يأثره على طريق التصحيح واذا كان يأثره على طريق الوجوب
فلا يخلو اما ان يكون معدوما او موجودا لا يجوز ان يكون معدوما فلم يبق الا ان يكون موجودا على ما
نقوله وهذه القسمة مرادة بين النفي والاثبات كذا اورده قاضي القضاة في المحيط وهي
اولى من التقاسيم الاخر التي اوردها المشايخ في الكتب لان القسمة اذا لم يرد بين النفي والاثبات احتملت
الزيادة وكان للخصم ان يشغب فيها واعلم ان التقسيم قد يورد ويكون الغرض به ابطال البعض
وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الموضع وقد يورد والغرض به ابطال الكل وذلك مثل
ما نقوله في الدلالة على ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مشبها ومثل ما نقوله في الدلالة على ان الله تعالى لا يجوز
ان يكون عالما بعلم وقد يورد والغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقوله
عن الرؤية وانها ستة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم مجتمعا لذاته او لما هو عليه في ذاته
قلنا لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مجتمعا ابدا ولا يكون مفترقا اصلا ولانه لو كان كذلك
لوجب ان يكون كل جزء منه مجتمعا لان صفة الذات يرجع الى الاحاد والافراد دون الجمل ولانه لو كان
كذلك لوجب اذا افترق ان يكون مفترقا لذاته ايضا فكان يؤدي الى ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة
واحده وذلك محال ولانه لو كان كذلك لوجب ان لا يقف كونه مجتمعا على قصدنا ودواعينا والمعلوم خلافه
ولانه لو كان كذلك لوجب في الاجسام كلها ان يكون مجتمعة لانها متماثلة والاشتراك في صفة
من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم
مجتمعا لوجوده قلنا لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مجتمعا ما دام موجودا ولا يفترق
اصلا وقد عرف خلافه ولانه لو كان كذلك لوجب ان يكون كل جزء منه مجتمعا لان الوجود ثابت فيه
والمعلوم خلافه ولانه لو كان كذلك لوجب اذا افترق ان يكون مفترقا ايضا لوجوده فيجب ان
يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحده وهذا محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم مجتمعا
لحدوثه قلنا ان اردتم بالحدوث وجوده بعد ان لم يكن فقد افسدناه من قبل وان اردتم
به حالة الحدوث فالذي يفسده هو انه لو كان كذلك لوجب الا يكون الجسم مجتمعا في حالة البقا
لعدم العلة فيه ولانه لو كان كذلك لوجب ان يكون كل جزء منه مجتمعا لثبوت العلة فيه وقد علمنا
خلافه وبعد فلو كان كذلك لكان يجب الا يحصل مفترقا في حالة الحدوث والمعلوم خلافه
ولانه لو كان كذلك لكان يجب اذا افترق ان يكون مفترقا لحدوثه ايضا فكان يجب ان يكون الجسم

ولا بد من امر ومخصص له ولمكان خرجت احداهما من الجواز الى الوجوب والاخرى من الجواز الى الاستحالة

مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم مجتمعا لحدوثه على
وجه قلنا لانه لا وجه هاهنا معقول فيقال ان الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه بخلاف
ما نقوله في القبح والحسن فان لذلك وجوها معقولة نحو كونه ظلما وكذبا وغيرهما ولانه لو كان كذلك
لكان يجب الا يحصل الجسم مجتمعا في حالة البقاء والمعلوم خلافه فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الجسم مجتمعا لعدمه قلنا لان العدم يحيل كونه مجتمعا وما احال الحكم لا يجوز ان يؤثر فيه ولانه
لا يحصل مجتمعا الا بعد الوجود فكيف يحصل عند عدمه مؤثرا فيه فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم
مجتمعا بالفاعل قلنا لانه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا وهو قادر على ان يجعل الجسم
مجتمعا من دون معنى ان يكون قادرا على ايجاد الجسم لان من قدر على ان يجعل ذاتا من الذوات على
صفة من الصفات من دون معنى قدر على ايجاد نفس تلك الذات دليله الكلام فان احدنا
لما قدر على ان يجعله امرا ونهيا وخبرا قدر على ايجاد نفس الكلام وعكسه كلام الغير فانه لما لم يقدر
على جعله امرا ونهيا وخبرا لم يقدر على ايجاد نفس الكلام والمعلوم ان احدنا لا يقدر على ايجاد
الجسم فيجب الا يفعلونه كونه مجتمعا فان قيل كيف يصح رد ذلك الى الكلام والكلام عندنا ومنقدم تام
كسائر الاجسام في انا لا نقدر عليه قلنا انا نعلم ضرورة ان الكاذب يستحق الذم واللائمة على كذبه
فلولا انه واقع من جهته ومتعلق به والا لم يحسن ذلك فصح ما قلناه دليل اخر وهو
ان احدنا لو قدر على ان يجعل الجسم مجتمعا من دون معنى قدر على ان يجعله على سائر صفاته التي
يكون عليها بالفاعل نحو كونه اسود وابيض واحمر وحلوا ومرا وغير ذلك كما في الكلام فانه لما
كان قادرا على ان يجعله امرا ونهيا قدر على ان يجعله على سائر اوصافه نحو كونه خبرا واستخبارا
وعرضا وتمنيا وجحدا وتقيا واسماء الى غير ذلك والمعلوم خلافه دليل اخر وهو انه
لو كان كذلك لوجب في كون احدنا عالما ان يفعله الفاعل لان هاهنا المفسر مستحصنا على
حد واحد والعصا مع استحصانا على حد واحد كان المؤثر فيهما من باب واحد فان قيل هكذا
نقول فدلوا على خلافه قلنا لو كان كون احدنا عالما يفعله الفاعل لوجب الا تحدث هذه الصفة
كائنة من ناحيته صدرت لان الفاعل انما يفعل الجملة على هذه الصفة لا البعض دليل اخر وهو
انه لو كان كذلك لوجب الاتيان مثل الواحد منا الجمع بين الجسمين في حالة البقاء لان ما يتعلق
بالفاعل يتبع حالة الحدوث كما في الكلام فانه لما يتعلق اوصافه بالفاعل تبع حالة الحدوث
ثم لم يجر خلافه دليل اخر وهو انه لو كان كذلك لوجب ان يأتي مثل الواحد منا اتفاق الجسم
المنفصل في الجو من دون قرار ولا علاقة بان يجعله متحركا والمعلوم خلافه وهذا افلس الا ان يكون
الجسم مجتمعا بما لا يتعلق بالفاعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم مجتمعا لعدم معنى قلنا
ان المعنى المعدوم لا اختصاص له ببعض الاجسام دون البعض فكان يجب ان يكون الاجسام
كلها مجتمعة لعدم ذلك المعنى والا يكون شيء منها مفترقا البتة وقد عرف خلافه وبعد فان
كون الجسم مجتمعا موقوف على قصدنا ودواعينا نفيا واثباتا فيجب ان يكون لنا حظ التأثير فيه فلا
يخلو اما ان يكون تأثيره في نفس الصفة او فيما يؤثر فيه لا يجوز ان يكون تأثيره في نفس الصفة لما قد تقدم

١ ل هده

ان هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل وان كان تأثيره فيها لو عرفه فكذلك القول في الجواز ان يكون معدوما الا انه لا تتعلق بالفاعل يجب ان يكون موجودا اعلمنا بقوله ونعلمه فلو كان الجسم مجتمعا لعدم الافتراق ومفترقا لعدم الاجتماع وجب اذا عدم المعنيان معا عن الجسم ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال فان قيل هلا تقول بعدم المعنيين عن الجسم بل تقول بوجود احدهما وعدم الاخر قلنا انك قد اوردت ما ثبات الاعراض وكفيتنا مؤنة المناظرة على انا نرتكب عدم المعنيين عن الجسم فنقول انه اذا وجد جمع بين الجسمين فقد عدم عنه الافتراق وهو اذا افترقا فقد عدم عنه الاجتماع ففي الحالة الثالثة يجب ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة لعدم المعنيين جميعا فان قيل ان الافتراق الاول يعود قلنا العود على المعدوم وان الاعادة لا تصح فصح ما قلناه فان قيل اذا جاز في الجسم ان يصير مجتمعا لوجود الاجتماع ومفترقا لوجود الافتراق ولا يلزم ان يكون مجتمعا مفترقا في حالة واحدة فهلا جاز ان يكون مجتمعا لعدم الافتراق ومفترقا لعدم الاجتماع ولا يلزم ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة قلنا لان هذين المعنيين يتضادان في الوجود ولا ينتفيان في العدم فلا يمتنع عدمهما وان امتنع وجودهما فان قال فهلا جاز تضادهما فافترقا قيل له لانه لو كان كذلك لوجب اذا وجد فيه الاجتماع من جهة زيد وعدم عنه من جهة عمرو ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال دلالة اخرى وقد استدل بعض الشيوخ على اثبات الاعراض بفصل قد بيناه بحسن من الواحد منا ان يامر الغير بان يناوله الكوز فلا يخلو اما ان يكون امر بنفس الجسم او بمعنى سوى الجسم لا يجوز ان يكون امر بنفس الجسم لان الجسم موجود والامر بايجاد الموجود محال فلم يبق الا ان يكون لمعنى سوى الجسم وهو الذي نقوله فان قيل هلا تقولوا انه امر بنفس الجسم ولا بمعنى سوى الجسم بل نقول هو امر بتحصيل الجسم على هذه الصفة قلنا قد دللنا على ان هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل فصح ما قلناه كافة في اثبات الاكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

فصل والغرض به الكلام في الدعوى الثانية من الدعاوى الاربع

وهو الكلام في حدوث الاعراض والخلاف فيه مع اصحاب الكمون والظهور فانهم ذهبوا الى قدم الاجتماع والافتراق وقالوا ان الاجتماع متى كمن ظهر الافتراق واذا كمن الافتراق ظهر الاجتماع وتحرير الدلالة على ما نقوله في ذلك هو ان العرض يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز ان يعدم فلا يجوز ان يكون قديما واذا لم يكن قديما وجب ان يكون محدثا لان الموجود يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الاخر لا محالة وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان العرض يجوز عليه العدم والثاني ان القديم لا يجوز ان يعدم اما الاول فالذي يدل عليه هو ان الجسم المجتمع اذا افترق فالافتراق من الاجتماع لا يخلو اما ان يكون باقيا فيه كما كان او زايلا عنه لا يجوز ان يكون باقيا فيه كما كان واذا كان زايلا فلا يخلو اما ان يكون زايلا بطريقة الانتقال او بطريقة العدم لا يجوز ان يكون زايلا بطريقة الانتقال لان الانتقال محال على الاعراض فلم يبق الا ان يكون زايلا بطريقة العدم على ما نقوله فان قيل هذا كله مبني على ان الاجتماع كان حالا فيه ونحن لا نسلم ذلك بل نقول انه كان موجودا لا في محل قلنا لو كان كذلك لم يختص بعض الاجسام

دون البعض فكان يجب ان يكون الاجسام كلها مجتمعةً لوجود ذلك الاجتماع الموجود لا في محل وان لا
يكون شي منها مفترقا البته والمعلوم خلافه **ولانه** لو كان كذلك لوجب الاجتماع الواحد منا
في الجمع بين الجسمين الى ان يماسهما او يماس ما ماسهما والمعلوم خلافه **فان قيل** لم لا يجوز ان
يكون الاجتماع باقيا فانه كما كان **قلنا** لانه لو كان كذلك لوجب في الجسم ان يكون مجتمعا
لوجود الاجتماع الباقي مفترقا لوجود الافتراق الطارئ وهذا محال **فان قيل** ولم قلتم ذلك **قلنا**
لان هذه الصفة انما تصدر عن الاجتماع لما هو عليه في ذاته وما هو عليه في ذاته ثابت الان بان من قبل
فان قيل لم لا يجوز ان يكون ايجاب الاجتماع لما يوجبه موقوفا على شرط منفصل عنه **قلنا** ان هذا
الشرط غير معقول ولا طريق اليه واثبات ما هذا حاله يفتح باب الجهالات **فان قيل** ما انكرتم
ان يكون الشرط فيه هو الا يطرئ ضده **قلنا** ليس بان يجعل هذا اولى من ان يجعل الشرط في ايجاب
الافتراق الا يوجد الا تضاد وفي محله ضد اهو الاجتماع فلا يتميز الشرط من المشروط وذلك لا يجوز
فان قيل لم لا يجوز ان يكون باقيا بطريقة الانتقال **قلنا** الانتقال لا يجوز على الاعراض **فان
قيل** ولم قلتم ذلك **قيل** له لان المرجع بالانتقال الى تفريغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص
الجواهر والاجسام **ولانه** لا يخلوا اما ان يكون منتقلا في حال كان يجب استحالته فيها او يكون منتقلا في
حال كان يجوز ان ينتقل لا يجوز ان يكون منتقلا في حال كان يجب استحالته فيها لانه لا يمكن صرف هذا الوجوب
الا الى ذاته او ما هو عليه في ذاته وهذا يوجب ان يكون منتقلا ابدا وان لا يستقر فيه اصلا ولا يجوز
ان يكون منتقلا في حال كان يجوز ان لا ينتقل لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون منتقلا لمعنى بالطريقة المذكورة
في اثبات الاعراض **وحال** ذلك المعنى لا يخلوا اما ان يكون حالا فيه او في غيره او لا في محل لا يجوز ان
يكون موجودا لا في محل لان حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحاله مع سائر المحال وسائر الاعراض
فيجب ان ينقله سائر الاعراض من سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا في محل والمعلوم خلافه ولا
يجوز ان يكون حالا في غيره لمثل هذه الطريقة **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون حالا في نفس الاجتماع **قلنا**
لان الاجتماع عرض والعرض لا يحل العرض **فان قيل** لم قلتم ذلك **قلنا** لان الحلول انه لم يعقل بالتحيز
لا يعقل وليس لكان يكون حالا والجوهر بان يكون محلا اولى من خلافه وان وجد كل واحد منهما بحيث
الاخر لما كان الجوهر متحيزا دون اللون وكان المرجع بالحلول الى الوجود بحيث الغير والغير متحيز
وقد ثبت ان الاجتماع ليس بمتحيز فلا يجوز ان يكون حالا في نفس الاجتماع **فان قيل** لم قلتم ذلك **قلنا**
لانه لو كان كذلك لكان لا يخلوا اما ان يكون مجتمعا او مفترقا فان كان مجتمعا كان كذلك بالاجتماع
والكلام في ذلك الاجتماع كالكلام فيه فيتسلسل الى ما لا نهاية له وكذلك الكلام اذا كان
مفترقا فثبت بهذه الجملة ان الاعراض يجوز عليها العدم **واما الدليل على ان
القديم لا يجوز عليه العدم** فهو ان القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات
النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان القديم
قديم لنفسه والثاني ان الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال **اما
الذي يدل** على ان القديم قديم لنفسه هو انه لا يخلوا اما ان يكون قديما لنفسه او بالفاعل او لمعنى لا يجوز ان
يكون قديما بالفاعل ولا لمعنى فلم يبق الا ان يكون قديما لنفسه على ما نقوله **فان قيل** لم لا يجوز ان
يكون قديما بالفاعل **قلنا** لان من حق الفاعل ان يكون متقدما على فعله وما تقدمه غيره لا يجوز

يكون قديما لان العدم هو ما لا اول لوجوده **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون قديما المعنى **قلنا** لان
ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا يجوز ان يكون معدوما لان العدم مقطعه
الاختصاص **ولان** الايجاب انما يصدر عن الصفة المقتضاه عن صفة الذات وهي مشروطه بالوجود فلا
يجوز ان يكون معدوما واذا كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون قديما او محدثا لا يجوز ان يكون محدثا
لان العله لا تتراخى عن المعلول ولا يجوز ان يكون قديما لانه ليس بان يكون العدم قديما لهذا المعنى
اولى من ان يكون هذا المعنى قديما للعدم وهذا يؤدي الى ان يصير العله من المعلل ومن بان يجعله
عله ان يكون من ان المعلل به الى ما لم يستدل على فساده **وبعد** فان ذلك المعنى اذا اشارك
العدم فيما له ولاجله احتاج الى معنى وجب احتياجه الى معنى اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل
الى ما لا نهاية له **واما الذي يدل على ان الموصوف بصفه** من صفات الذات
لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال فهو ان الذات بما يدخل في كونها ذاتا معلومه لاختصاصها بصفه
الذات فلو خرجت من هذه الصفه لخرجت عن كونها معلومه اصلا **وليس** صفه الذات مع الذات تجري
مجرى صفه العله مع العله فكما ان صفه العله تجب ما دامت العله فكذلك صفه الذات تجب ما
دامت الذات **واحد ما يدل على** ان العدم لا يجوز ان يعدم هو ان العدم باق والباقي لا يعدم الا
بضد او ما يجري مجرى الضد فيجب الا يعدم العدم اصلا لانه لا ضد له ولا ما يجري مجراه وهذه الدلاله
مبنيه على اصول احدها ان العدم باق والثاني ان العدم الباقي لا يعدم الا بضد او ما يجري مجرى الضد والثالث
ان العدم لا ضد له ولا ما يجري مجراه **فاما الذي يدل** على ان العدم باق فهو ان الباقي ليس الا الموجود
في حال بعد حال يخبر عنه بالوجود وهذا حال العدم **واما الذي يدل** على ان الباقي لا يعدم الا بضد او ما
يجري مجرى الضد فهو انه اذا عدم في حال كان يجوز ان يبقى لم يكن بالاعدام اولى منه بالبقاء الا لامر كطريقتنا
في اعدام الاعراض وليس ذلك الامر الا الضد او ما يجري مجراه **واما** الذي يدل على ان العدم لا ضد
له فهو انه لو كان له ضد لكان لا بد من ان يكون صفته بالعكس من صفه القديم فيجب اذا كان القديم
موجودا لذاته ان يكون ضده معدوما لذاته وذلك مستحيل لان المعدوم ليس له بكونه معدوما
حال فضلا عن ان يكون للذات او لغيره **واما** ما يجري مجرى الضد فلان ذلك يقتضي ان يحتاج القديم
في وجوده الى شيء ولذلك الشيء ضد فيما انه جار مجرى الضد له والعدم ليس يجوز احتياجه في الوجود
الى شيء لان ذلك يقدح في قدمه **وقد استدل على حدوث الاعراض** بان قيل
انها تستحيل على المختلف والمتماثل والمتضاد فلو كانت قديمه لما جاز ذلك لان القدم صفه من صفات
النفس والاشتراك في صفه من صفات النفس يوجب التماثل **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون المتماثل منها
قديمه والباقي محدثه **قلنا** لان الطريقه في الجميع واحده فلو جاز في بعضها لجاز في كلها **فان قيل**
ولم قلتم ان الاشتراك في صفه من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس **قلنا** لان ذلك
لو لم يكن كذلك لم يمتنع ان يشترك ذاتان في صفه ذاتيه ويفترقا في صفه اخرى ذاتيه فيكونا من حيث
اشتركا في احدى الصفتين مثلين ومن حيث افترقا في الصفه الاخرى مختلفين وذلك يوجب لو قدر طرو
الضد عليهما انتفاهما من وجه ولا ينتفيا من وجه اخر وذلك محال **وقد استدل** على ذلك بوجه
اخر فقيل ان الصفات الصادره عن هذه المعاني متجدده فيجب في المؤثر فيها الموجب لها ان يكون متجددا

وإذا ثبت بما ذكرناه حدوثها إلا أنا لا نعني بالحدوث أكثر من تجدد الوجود إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض
وإنما يدل على حدوث ما يوجب لمحله حالا أو حكما ولا يلزم على هذا القدر تأثيره في هذه الحوادث
لأنه إنما يوجد على سبيل الإجبار وكلامنا إنما يجري على طريقة الإيجاب **واحد ما يدل على ذلك**
هو أن هذه المعاني يحتاج في وجودها إلى محال يحدثه وما يحتاج في الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد
من دونه يجب حدوثه وهذا مبني على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إليه العلم بحدوث الأعراض
واحد ما يدل على حدوث الأكوان هو أنها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن
تكون واجبة فيما لم يزل والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن علة على ما نبينه في باب
الصفات عند الكلام على الكلابية إن شاء الله تعالى وحده وهذا يقدح في أصل إثباتها **ومن وجه آخر**
هو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا يتجدد فلو ثبت فيما لم يزل
لكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فيسد علينا طريق العلم بها فهذه جملة كافية في حدوث الأعراض

فصل والغرض به الكلام في الدعوى الثالثة

من الدعاوي الأربع وهو الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التي هي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون **والخلاف** فيه مع أصحاب الهيولى وهم جماعة ذهبوا إلى أن
الأعيان قديمة والتراكيب محدثة وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الأسطقس والبسيط والطينة
والعنصر والهيولى إلى غير ذلك **والدليل** على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه
عن هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو إجبارا عن للقول لدى
وإن صح خلو الجسم منه لم يمتنع أن يخلو منه بعد وجوده فيه **فإن قيل** وبأيه علة جمعتم بين حالها الآن
وبين حالها فيما مضى من الأيام **قلنا** لأنه لم يتغير عليه إلا الأزمنة والأمكنة والأزمنة والأمكنة
مما لا تأثير لها فيما يصح على الجسم أو يجب وبيان ذلك **ألا** ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعا أو مفترقا
الآن صح أن يكون مجتمعا أو مفترقا في كل وقت وفي كل مكان ولما استحال أن يكون مجتمعا مفترقا دفعة
واحدة الآن استحال ذلك في كل وقت وفي كل مكان ولما وجب كونه مجتمعا أو مفترقا الآن
وجب ذلك في كل زمان وفي كل مكان فوجب لو جاز خلوه عنها في حال من الأحوال أن يجوز خلوه عنها
الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر بأن في أقصى بلاد العالم جسما
ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن أن نصدقه والمعلوم خلافه فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو
عن الأكوان في وقت من الأوقات **وتحرير** هذه الجملة هو أن الجسم لابد من أن يكون متحيزا عند الوجود
ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن ولا يكون كائنا إلا بكون **فإن قيل** لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود
قلنا لأن تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود **فإن قيل** ولم قلتم ذلك **قيل** لأنه إذا خلوا إما أن يكون
متحيزا لما هو عليه في ذاته على ما نقوله أو يكون متحيزا لمعنى أو بالفاعل **لا** يجوز أن يكون متحيزا لمعنى لأن
ذلك المعنى لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به ولا يختص به إلا إذا حله ولا يحله إلا وهو متحيز فلو لم يكن
متحيزا إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحد من الأمرين على صاحبه وذلك محال **ولا** يجوز أن يكون متحيزا
بالفاعل وإلا كان يصح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر فلا يجعله متحيزا لأن هذا هو الواجب فيما يتعلق
بالفاعل ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه حتى إن شاء أوجده وإن شاء لم يوجده **بل**

كان يصح منه ان يوجده فيجعله سوادا بدلا من حمرته وان يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سوادا
متحركا وذلك يبين انه لو طرى عليه ضدان لسفيه مزوجه ذو زوجه واحد ما يدل على
ذلك هو ان كل جسمين اما ان يكون بينهما بون ومسافه او لا يكون بينهما بون ومسافه فان كان بينهما
بون ومسافه كانا مفترقين وان لم يكن كانا مجتمعين وقد صح ان الجسم لم ينفك عن هذه المعاني
واحد ما يدل على ذلك هو ان الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق اليه لا يخلو اما
الاجتماع او الافتراق فان كان السابق اليه الاجتماع قلنا كيف يصح جمع ما لم يكن مفترقا من قبل
فان كان السابق اليه الافتراق قلنا كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعا من قبل فعلى هذه الطريقه يجري الكلام في ذلك

فصل والغرض به الكلام في الدعوى الرابعة

من الدعاوى الاربع وهو الكلام في ان الجسم اذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق
والحركه والسكون وجب ان يكون محدثا مثلها والخلاف فيه مع جماعه من الملحده وابن الراوندي
والدليل على صحه ما نقوله هو ان الجسم اذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها وجب ان يكون
حظه في الوجود كحظها وحظ هذه المعاني في الوجود ان يكون حادثه وكائنه بعد ان لم تكن فوجب
في الجسم ان يكون محدثا ايضا وكائنا بعد ان لم يكن كالتوأمين اذا ولدا معا وكان لاحدهما عشر
سنين فانه يجب ان يكون للاخر ايضا عشر سنين فان قيل اليس ان الجسم لم يخل من العرض والعرض يجب ان
يكون عرضا فهلا جاز الخلو من المحدث ولا يجب ان يكون محدثا مثله قلنا ما ذكرناه انما يقتضي
اشتراكهما في الوجود لا في الجنس الا ترى ان السواد والبياض اذا وجدا معا فانما يجب ان يكونا
مشتركين في الوجود حتى لو كان احدهما محدثا لكان الاخر ايضا محدثا فاما ان يكون كل واحد منهما
من جنس الاخر فلا وكذلك فالتوأمان اذا ولدا معا وكان لاحدهما عشر سنين فانه يجب ان يكون
للاخر ايضا مثل هذه المده فاما اشتراكهما في الجنس حتى اذا كان احدهما فرسا يجب ان يكون الاخر
فرسا فلا لانه لا يمتنع ان يكون احدهما من جنس واحدهما من جنس اخر فان قيل ما انكرتم ان
الجسم وان لم يخل من الحوادث ولم يسبقها لم يجب ان يكون محدثا مثلها بان يكون قبل حادث حادث
قبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث الى ما لا اول له قلنا هذا مناقضه ظاهره لان الحادث
والمحدث سواء والمحدث لا بد له من محدث وفاعل والفاعل المحدث يجب ان يكون متقدما على فعله وما
تقدمه غيره لا يجوز ان يكون ما لا اول لوجوده وقد اوردت هذه الطريقه
على وجه اخر فقيل لو كان الجسم قديما لوجب ان يكون متقدما على هذه المعاني المحدثه لان من حق القديم
ان يكون متقدما على ما ليس بقديم كما ان من حق ما وجد منذ يومين ان يكون متقدما على ما وجد منذ يوم
وقد عرفنا ان الجسم لا يجوز ان يكون متقدما على هذه المعاني فوجب الا يكون قديما واذا لم يكن
قديما وجب ان يكون محدثا لان الموجود يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الاخر
لا محاله فهذه جمله الكلام في هذا الفصل فصل في الشبه واعلم ان الشبه
التي تورد في قدم العالم وان كثرت فهي مبطله غير قادحه فان عرف الجواب عنها حسن وان
لم يعرف لم يقدح في العلم بحدوث الاجسام فمن ذلك هو انهم قالوا لو كان العالم محدثا لاحتاج الى
محدث وفاعل والفاعل اذا احصل فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فلا بد من معنى له ولمكانه
صار فاعلا كطريقتكم في اثبات الاعراض وذلك المعنى اذا كان محدثا احتاج الى محدث اخر

والكلام في محدثه كالكلام فيه فيتسلسل إلى ما لا نهاية وذلك محال والأصل في الجواب عن ذلك
هو أن الفاعل إنما يحتاج إليه لكونه فاعلا لا لأجل ذلك المرجع إليه وجد من جهته ما كان زائدا عليه وليس
بعد إذا ما كان قادرا عليه أن يكون هناك معنى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث ومحدثه وحده
إلى معنى آخر فيؤدي إلى ما لا نهاية له ألا ترى أن أحدنا في الشاهد يحصل فاعلا بعد أن لم يكن وإن لم
يكن هناك معنى كذلك في مسألتنا **ومنها** هو أنهم قالوا لو كان العالم محدثا لوجب أن يكون
له محدث وفاعل وفاعله لا بد من أن يفعله لداع وغرض وذلك الداعي لا يخلو إما أن يكون داعي الحاجة
أو داعي الحكمة لا يجوز أن يكون داعي الحاجة فلم يبق إلا أن يكون داعي الحكمة وداعي الحكمة هو علمه
بحسنه واستغنائه عن غيره وذلك ثابت فيما لم يزل فوجب وجود العالم فيما لم يزل وهذه شبهة أوردها
ابن زكريا المتطبب الرازي والجواب عنها أن داعي الحكمة لا يوجب الفعل ألا ترى أن الواحد منا
مع كونه عالما بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ويتصدق بدرهم ولا يتصدق
بدرهم فما ذكره جهل **ومنها** هو أنهم قالوا لو كان العالم محدثا لاستحال وجوده فيما لم يزل فيجب أن
يكون لاستحالته وجه وذلك الوجه لا يخلو إما أن يكون راجعا إلى المقدور أو إلى القادر ولا يجوز
أن يكون راجعا إلى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لا يزال ولا أن يكون راجعا إلى القادر لأن هذا
الوجه إنما يصح وجود العالم فيما لم يزل والأصل في الجواب عن ذلك أن هذا حكم لا يعلل كما
في غيره من المواضع نحو الحلول وغيره **وبعد** فلم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى المقدور فإنه لو وجد
الجسم فيما لم يزل لبطل حسنه وصار المحدث قديما وذلك محال ولم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى القادر
فقال لو وجد الجسم فيما لم يزل قدح في كونه قادرا لأن من حق القادر أن يكون متقدما على فعله
ولو كان العالم موجودا فيما لم يزل لم يصح هذا **ومنها** هو أنهم قالوا لو كان العالم محدثا لوجب أن
يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالما بوجوده بعد أن لم يكن عالما وهذا يوجب أن يكون
قد تغيرت حاله والأصل في الجواب عنه أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد ولهذا الكلام
موضع هو أخص منه **ومنها** ما يتعلق به عوام الملحدة وهو أنهم يقولون إنا لم نجد في دجاجة
الأمر بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة فيجب أن يكون هكذا أبدا وهذا يؤدي إلى تقدم العالم والأصل
في الجواب عنه قلنا هذا اعتماد على مجرد الوجود والاعتماد على مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن
كما لا يمكن للزنجي أن يقول إن جميع من في العالم أسود لأني لم أر إلا كذا يبين ذلك أن رماة المذاهب
جملة استوحلوا ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرد الوجود وهذا قبل أن الفلاسفة يقولون
إن في العالم مواضع ليس فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان وإنما يكون ذلك لشدة الظلمة أو الشمس
مع أنهم لم يشاهدوا مثله على أنا نقول لهم إن الحال فيما ذكرتموه لا يخلو إما أن يكون الدجاجة والبيضة
قديمين أو محدثين أو أحدهما قديمة والأخرى محدثة فإن كانا محدثين فهو الذي نقوله
وإن كانا قديمين لم يصح كون أحدهما من الأخرى وكذلك الكلام إذا جعلت أحدهما قديمة
والأخرى محدثة **فصل وإذا ثبت أن الأجسام محدثة**
فلا بد لها من محدث وفاعل وفاعلها ليس إلا الله
فإن قيل لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدثة لا بد لها من محدث وفاعل ثم لم قلتم إن
محدثها ليس إلا الله **قلنا أما الأول** فالذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها

محتاجة البناء متعلقة بنا وانما احتاجت البناء لحدوثها فكذلك ما شاركها في الحدوث وجب ان
شاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل والاجسام قد شاركتها في الحدوث فيجب احتياجها
الى محدث وفاعل **فان قيل** ولم قلتم ان تصرفاتنا محتاجة الينا وما معنى هذا الاحتياج اولاً ثم
لم قلتم انها انما احتاجت الينا لحدوثها حتى يمكن ان تقيسوا الاجسام عليها بعلة الحدوث
قيل له انا انما نعني بالاحتياج ان لحالة من احوالنا فيه تأثيرا **والذي** يدل على ذلك هو انها تقع بحسب
قصدنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما محققا واما مقدرا
فلولا انها محتاجة الينا ومتعلقة بنا والا لكان لا يجب فيها هذه القضية كما في تصور العمر وكما في
اللون **واما** الذي يدل على انها انما احتاجت الينا لحدوثها فهو ان حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودواعينا عنا
نفيا واثباتا **وبعد** فانه لا يخلو اما ان يكون محتاجة الينا لاستمرار وجودها او لاستمرار عدمها
او لتجدد وجودها لا يجوز ان يكون محتاجة الينا لاستمرار عدمها لانها قد كانت مستمرة العدم وان لم
ولا ان يكون محتاجة الينا لاستمرار وجودها لانها تبقى مستمرة الوجود وان خرجنا عن كوننا فضلا احيا
عن كوننا قادرين فلم يبق الا ان يكون محتاجة الينا لتجدد وجودها وهو الحدوث فصح القياس **وان**
قيل كيف يصح قياس الجسم على العرض **قلنا** اذا اشتركا في علة الحكم لم يمتنع ان يكون
حكم احدهما مثل حكم الاخر وقد بينا ان الاجسام قد شاركت تصرفاتنا في علة الاحتياج الى محدث
وهو الحدوث فلم يمتنع قياس احدهما على الاخر **واما الثاني وهو الكلام**
في ان فاعلها ليس الا الله تعالى فلا يخلو اما ان يكون قد احدثت نفسها
او احدثها غيرها لا يجوز ان يكون قد احدثت نفسها لان من حق القادر على الشيء ان يكون متقدما
على فعله فلو كان الجسم هو الذي احدث نفسه لزم ان يكون قادرا وهو معدوم وسنبين في باب
الصفات ان المعدوم لا يجوز ان يكون قادرا ان شاء الله تعالى **وان** احدثها غيرها فلا يخلو اما ان يكون
من فعل مثلنا من القادرين بالقدرة او من فعل فاعل مخالف لنا **لا** يجوز ان يكون من فعل امثالنا من
القادرين بالقدرة لانه لو كان كذلك لصح منا ايضا فعل الجسم وهذا يوجب ان يصح من الواحد منا
ان يخلق لنفسه ما يشاء من الاموال والاولاد وسائر المعلوم خلافه **فان قيل** لم قلتم ذلك **قيل** له لان القدر
وان اختلفت مقدوراتها متجانسة حتى لا جنس يصح ان يفعل بقدرة الا ويصح ان يفعل مثله بقدرة
اخرى على ما سنبينه مشروحا في موضعه **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون الجسم قد حدث بالطبع **قلنا**
لان الطبع غير معقول **ثم** انا نقول لهم ما تعنون بالطبع اتريدون به الفاعل المختار ام تريدون
معنى موجبا فان اردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله وان اردتم به المعنى الموجب فلا
يخلو اما ان يكون معدوما او موجودا لا يجوز ان يكون معدوما لان المعدوم لا حظ له في الايجاب
وان كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون قديما او محدثا لا يجوز ان يكون محدثا لانه يحتاج الى
طبع اخر والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل الى ما لا نهاية وذلك محال ولا يجوز ان يكون
قديما لانه لو كان كذلك للزم قدم العالم لان من حق المعلول الا يتراخى عن العلة وقد بينا ان
العالم لا يجوز ان يكون قديما فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل ان سال سائل
اسم عن القايلين بالنفس العقل وعمن يقول

ما ساب عليه كنا بفاعل للباري وكذلك فان من يعزل اصحاب النجوم الذين اضافوا هذه الحوا
الى تاثيرات الكواكب والاصل في الجواب عن ذلك ان قولهم بالشمس والعقل
والعله اشارة الى ما لا يعقل لان الفعل في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة
فيه فلا يعتبر شاهدا وغائبا ولو انهم ارادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحه سا وسمح الا في
العباره والمرجع فيها الى ارباب اللسان واهل اللغه ومعلوم انهم لا يسمون الفاعل نفسا ولا
عقلا ولا عله واما اصحاب النجوم الذين اضافوا هذه الحوادث الى تاثيرات الكواكب فقد ابعدوا
وذلك لان هذه النجوم ليست باحيا فضلا عن ان يكون قادره والفاعل المختار لابد من ان يكون
حيا قادرا بين ما ذكرناه ويوضحه ان الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح ان يكون حيه لان
الحياه تحتاج الى بنيه مخصوصه من اللحميه والدميه وهذه كلها مفقوده فيها وبعد
فلو كانت الشمس قادره لوجب ان يقع الاختلاف في تصرفاتها فتطلع تاره من المشرق وتاره من المغرب
والمعلوم انه لا اختلاف في حركاتها بل هي على طريقه واحده ووتيره مستمره على انا نعلم من دين
النبي صلى الله عليه وعلى اله ضرورة انها مسخره ومدبره غير حيه ولا قادره فـ
فسد ما قالوه وبعد فلو كانت قادره لوجب ان يكون قادره بقدره والقادر بالقدره لا يقدر
على فعل الاجسام وذلك لانه لو صح منه ما فيه من القدره لصح من الواحد منا ايضا وذلك لان
القدر وان اختلفت فقد ورانها متجانسه فيلزم ان يخلق لنفسه ما شا من الاموال والبنين والمعلوم
خلافه والذي حملهم على ذلك واداهم اليه هو انهم ظنوا ان على الزرع والادراك الثمار وغيرها تاثير
الشمس ويقع بحسبها وليس كذلك لان الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيبوبة الشمس كما
ينمو ويزداد مع طلوعها فكيف يصح تعليقها بها وبعد فان الزرع قد يختلف بحسب الزياده
والنقصان بحسب السقي فقد يختلف ايضا بحسب تعهد الزراع فليس بان يضاف الى الشمس
اولى من ان يضاف الى الزراع فلولا ان هولاء القوم استعجلوا واستصعبوا والا لما احتاجوا الى
اضافه الحوادث الى الشمس والفلك والكواكب والعله فقد تم الكلام في حوادث هذه

فصل فيما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين اعلم

ان ما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين اصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله في المغني
وهما التوحيد والعدل وذكر في مختصر الحسني ان ذلك اصول اربعه التوحيد والعدل والنبوات
والشرائع وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر داخلا في الشرائع وذكر في الكتاب ان ذلك خمسه التوحيد والعدل والوعد
والوعيد والمنزله بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لظهور الخلاف بين الناس في
كل واحد من هذه الاصول والاولى ما ذكره في المغني لان النبوات والشرائع داخلان في
العدل لانه كلام في انه تعالى اذا علم ان صلاحنا يتعلق في بعثة الرسل وان نتعبد بالشرائع وجب ان يبعث
ويتعبد ومن العدل ان لا يخل بما هو واجب عليه وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل
لانه كلام في انه تعالى اذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد من ان يفعل ولا
يخلف في وعده ولا في وعيده ومن العدل ان لا يخلف ولا يكذب وكذلك المنزله بين المنزلتين

داخل في باب العدل لانه كلام في ان الله تعالى اذا علم ان صلاحنا في ان يتعبدنا باجرا اسما واحكام على المكلفين وجب ان يتعبدنا به ومن العدل الا يخل بالواجب وكذلك الكلام في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالاولى ان يقتصر على ما ذكره في المعنى ثم سال رحمه الله نفسه فقال كيف قلتم ان المكلف يلزمه معرفة هذه الاصول وقد قلتم ان من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الاصول اجمع وانما يلزمه معرفة التوحيد والعدل واجاب بانه يلزمه معرفة التوحيد والعدل لانه يخاف من تركه ضررا او لانه لطف له في اداء الواجبات واجتناب المقبحات ويلزمه معرفة الاصول الاخر ايضا لان علمه بكمال التوحيد والعدل موقوف على ذلك الا ترى ان من جوز على الله تعالى الخلف في وعده ووعيده ولم يحل الا بما يجب عليه من ازاحة علة المكلفين وغيره فانه لا يتكامل له العلم بالعدل ولا فرق في ذلك بين من يسلك طريقة العلما وبين من لا يكون كذلك لان العامي ايضا يلزمه معرفة هذه الاصول على سبيل الجملة وان لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل لان من لم يعرف هذه الاصول الا على جمله ولا على تفصيل لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل ثم سال رحمه الله نفسه فقال ولم اقتصرتم على هذه الاصول الخمس واجاب بان قال لان خلاف المخالفين لما لا يعدو احد هذه الاصول الا ترى ان خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد وخلاف المجبرة باسرهم دخل في باب العدل وخلاف المرجية دخل في الوعد والوعيد وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين وخلاف الامامية دخل في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم سال رحمه الله نفسه على هذا فقال هلا عددتم في هذه الجملة النبوات والامامة واجاب عنه بان الخلاف في ذلك يدخل تحت احد هذه الابواب فلا يجب افراده بالذكر الا انه هذا العذر ليس بواضح فان الخلاف في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرها مما يدخل في العدل لم افرده بالذكر فهلا افرد ما ذكرناه ايضا بالذكر فالصحيح اذن ان يقتصر على ما اورده في المعنى او يزاد على الخمس ويذكر بالغا ما يبلغ فعلى هذا يجري الكلام في ذلك فصل ثم انه رحمه الله بين حكم من خالف في هذا الباب والامر فيه ان المخالف في هذه الاصول ربما يكفر وربما يفسق وربما كان مخطئا اما من خالف في التوحيد ونفى عن الله ما يجب اثباته له او اثبت ما يجب نفيه عنه فانه يكون كافرا واما من خالف في العدل واضاف الى الله تعالى القبائح كلها من الظلم والكذب واظهار المعجز على الكذابين وتعذيب اطفال المشركين بذنوب ابائهم والاخلال بالواجب فانه يكفر ايضا واما من خالف في الوعد والوعيد وقال انه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العصاة بالعقاب البتة فانه يكون كافرا لانه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله والرادّ لما هذا حاله يكون كافرا وكذا لو قال انه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز ان يخلف في وعيده لان الخلف في الوعد كرم فانه يكون كافرا لاضافته القبيح الى الله تعالى فان قال ان الله وعد وتوعد ولا يجوز ان يخلف في وعده ولا في وعيده ولكنه يجوز ان يكون في عمومات الوعيد شرط او استثنا لم يبينه الله تعالى فانه يكون مخطئا واما من خالف في المنزلة بين المنزلتين وقال ان حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الاوثان والمجوس

فان قال ان حكمه حكم غيرهم فانه يكون كافرًا لانه يعلم خلافه من دين النبي والامة ضرورة
المومن في التعظيم والموالاة في الله تعالى فانه يكون فاسقًا لانه خرق اجماعًا مصرحًا على معنى انه انكر
ما يعلم ضرورة من دين الامة فان قال ليس حكمه حكم الكافر ولا حكم المومن ولكن اسميه مومنًا
فانه يكون مخطئًا واما من خالف في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ان الله تعالى لم يكلف الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر اصلا فانه يكون كافرًا لانه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم
ودين الامة فان قال ان ذلك مما ورد التكليف به ولكنه مشروط بوجود الامام فانه يكون
مخطئًا فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين ونحن اذا قلنا ان المكلف يلزمه
معرفة هذه الاصول فلسنا نعني انه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظرة عليها وحل
الشبه الواردة فيها اذ لو شرطناه ذلك ادى الى تكليف ما ليس في الامكان ويخرج اكثر العوام عن ان
يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الاصول فعلى هذا يجري الكلام في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله ان المكلف اذا عرف هذه الاصول يلزمه معرفة الفقه

والشرع والاصل ان الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يخاطب به وهذا الاسم يستعمل في كل علم فلا يقال
احدهم فقه ان زيدا عندي وان لم يسافر او ان الارض تحيي كما الامطار فهمت وفطنت واما في الاصطلاح
فهو العلم باحكام الشرع وما يتصل بها من اسبابها وعللها وشروطها وطرقها وهي على ضربين احدهما
ما يجب على الكافة معرفته وذلك نحو العلم بوجوب الصلوة على الجملة ووجوب الزكاة والحج والكفارات في
سبيل الله تعالى وما يجري هذا المجرى والثاني ما يلزم الكافة معرفته واما يكون من فروض الكفاية نحو
العلم بالمسائل المدونة في الفقه من اصول الفقه والفروع المتعلقة بها المتفرعة عنها فان ذلك مما لا يجب على
الاعيان واما هو من فروض الكفاية حتى اذا قام به بعض الناس سقط عن البعض الباقين **ثم سال
رحمه الله نفسه على هذا** فقال كيف يصح قولكم ان المكلف اذا عرف هذه الاصول
يلزمه معرفة الفقه والشرعيات وفي الشرعيات ما لا يجب العلم به وهو ما يكون من فروض الكفاية
واجاب بان اكثر الشرعيات مما يجب معرفته على الجملة **وبعد** فاما هو من فروض الكفاية
مما يلزم الكافة الا انه اذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين فلا يقدح هذا فيما قدمناه فهذه
جملة ما اورده من ذلك

فصل اعلم انه رحمه الله بدا من هذه الجملة بالتوحيد

والاصل فيه ان التوحيد في اصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا كما
ان التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركا والتسويد عبارة عما به يصير الشيء اسود ثم يستعمل
في الخبر عن كون الشيء واحدا لما لم يكن الخبر صدقا الا وهو واحد وصار ذلك كالاثبات فانه في اصل
اللغة عبارة عن الايجاد يقال اثبت السهم في القرطاس اي اوجدته فيه ثم يستعمل في الخبر عن
وجود الشيء فيقال ان فلانا اثبت الاعراض اي خبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقا الا وهي موجودة
واما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بان الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات
نفيا واثباتا على الحد الذي يستحقه والاقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعا لانه
لو علم ولم يقر او اقر ولم يعلم لم يكن موحدا **واما علوم التوحيد** فلا مزيد على ما اورده
رحمه الله في الكتاب غير انا نورده على هذا الوجه ليكون اسهل للحفظ واقرب للضبط فنقول انما يلزم
المكلف تحصيله من علوم التوحيد هو ان يعلم القديم تعالى بما يستحقه من الصفات ثم يعلم كيفية استحقاقه

لنا ان نعلم ما يجب له في كل وقت وما يستحيل عليه في كل وقت وما يستحقه في وقت دون وقت ثم نعلم
ان من هذا حاله لا بد من ان يكون واحدا لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا واثباتا
على الحد الذي يستحقه اما ما يستحقه من الصفات فهي الصفة التي بها خالف مخالفه ووافق موافقه
لو كان له موافق تعالى عن ذلك وكونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا مدركا للمدركات موجودا
مريدا كارها هذا عند ابي هاشم واما ابو علي فانه لا يثبت تلك الصفة الذاتية واما الصفة التي يستحقها
لهذه الصفات فاعلم ان تلك الصفة التي بها يقع الخلاف والوفاق يستحقها لذاته وهذه الصفات
الاربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا انما هو عليه في ذاته وكونه مدركا لكونه حيا بشرط
وجود المدرك وكونه مريدا كارها بالارادة والكراهة الموجودتين المحدثتين لا في محل ولا خلاف في هذا بين
الشيخين في هذه الصفات الاربع فان عند ابي علي انه يستحقها القديم تعالى لذاته وعند ابي هاشم يستحقها
لما هو عليه في ذاته واما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية وهذه الصفات الاربع واما
ما يستحيل عليه في كل وقت فهو ما يضاد هذه الصفات نحو كونه عاجزا جاهلا ميتا معدوما واما ما
يستحقه في وقت دون وقت فنحو كونه مدركا فان ذلك مشروط بوجود المدرك ونحو كونه مريدا او كارها
فان ذلك مستند الى الارادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل واما الكلام في ان من هذه
صفته فلا بد من ان يكون واحدا فسنذكره في باب مفرد ان شاء الله وقد قسم صفات
القديم تعالى في الكتاب قسمة اخرى فقال ان صفات القديم جل وعز
اما ان يكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره نحو كونه قديما وغنيا الا ان هذا الاسم في
المثال ليس المرجع بالقدم الا الى استمرار الوجود والواحد منا يشارك القديم في الوجود وكونه غنيا
ليس بصفة ليس المرجع به الا الى نفي الحاجة عنه فالاولى ان يذكر في مثاله الصفة الذاتية التي يقع بها
الخلاف والوفاق واما ان يكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها
نحو كونه قادرا وعالما وحيا موجودا فان احدنا يستحق هذه الصفات كالقديم تعالى الا ان القديم تعالى يستحقها
لما هو عليه في ذاته والواحد منا يستحقها لمعان محدثة واما ان يكون من باب ما يشاركه غيره
في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق نحو كونه مدركا ومريدا او كارها فان القديم تعالى مدرك لكونه
حيا بشرط وجود المدرك وكذلك الواحد منا وكذلك فهو مريد وكاره بالارادة والكراهة
وكذلك الواحد منا الا ان الفرق بينهما هو ان القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج الى حاسة ومريد
وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه
فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل فصل والغرض به الكلام في
العدل اعلم ان العدل مصدر عدل يعدل عدلا كما ان الضرب مصدر ضرب
يضرب ضربا والمصدر يسمى به شيئا وقد يذكر ويراد به الفعل ويذكر ويراد به الفاعل واذا
اريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لانه معدول به عما يجري على الفاعلين وهو كقولهم للضارب
ضرب وللصائم صوم وللراضي رضا وللمفطر فطر الى غير ذلك وله حد اذا استعمل في الفعل وحد اذا
استعمل في الفاعل اما حقيقته اذا استعمل في الفعل على ما قيل توفير حق الغير واستيفاء الحق منه وقد
قيل في حده هو كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير او ليضره الا ان هذا يوجب ان يكون خلق العالم
عدلا من الله تعالى لتضمنه هذا المعنى وليس كذلك بل خلق العالم من الله تعالى تفضل والصحيح هو الحد

الاول لان هذه اللفظه لا يكاد يدخل الا فيما يفعلو بالحقوق وقوله لنضره احترازا عن العقاب
لان ذلك من الله تعالى عدل اذ كان ضررا بالغير واما اذا استعمل في الفاعل فهو فاعل هذه الامور هذا
في اصل اللغه واما في الاصطلاح اذا قيل انه تعالى عدل حكيم فالمراد به ان افعاله كلها حسنه وانه
لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه فان قيل كيف يصح قولكم ان افعاله كلها حسنه مع انه
هو فاعل لهذه الصور القبيحه المنكره والاصل في الجواب عن ذلك انا انما نعني انه يحسن من
المراى والمنظر يستحليه كل احد وانما نريد انه يحسن من جهه الحكمه وهذه الصور كلها
حسنه من جهه الحكمه ولا يمتنع ان يكون الفعل حسنا من المراى والمنظر قبيحا من جهه الحكمه كما انه
يكون حسنا من جهه الحكمه قبيحا من جهه المراى والمنظر الا ترى ان احدنا لو مشى مشيه غرضا عرضا
في ابعاد تخوم وكان تلك المشيه حسنه من جهه الحكمه قبيحه من جهه الصوره وبالعكس من هذا
لو مشى مشيه حسنه في سعايه مسلم الى السلطان الجائر فانها قبيحه من جهه الحكمه حسنه من جهه
المراى والمنظر فهذا هو الكلام في حقيقه العدل واما علوم العدل فهو ان يعلم ان افعال
الله كلها حسنه وانه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه وانه لا يكذب في خبره ولا يجور في
حكمه ولا يعذب اطفال المشركين بذنوب ابائهم ولا يظهر المعجز على ايدي الكذابين ولا يكلف
العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلفهم ويعرفهم صفه ما كلفهم ويدلهم على
ذلك ويبين لهم ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حي عن بينه وانه اذا كلف المكلف واذا ما كلف
على الوجه الذي كلف فانه يثيبه لا محاله وانه سبحانه اذا الم واسقم فانما فعله لصلاحه ومنافعه
والا كان مخلا بواجب وان يعلم انه تعالى احسن نظرا للعباد منهم لانفسهم فيما يفعلونه بالدين والتكليف
ولا بد من هذا التقييد لانه تعالى يعاقب العصاه ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لانفسهم العقوبه فلا
يكون الله تعالى والحال هذه احسن نظرا منهم لانفسهم وكذلك فانه ربما سبق المؤمن علم من حاله انه
لو اخترمه لا ستحق ما سبق منه الثواب وكان من اهل الجنه ولو ابقاه ارتد وكفر وابطل جميع
ما اكتسبه من الاجر ومعلوم انه لو خير بين التبقيه والاخترام لما اختار الاخترام دون
التبقيه فكيف يكون الله تعالى احسن نظرا للعباد منهم لانفسهم والحال هذه على الاطلاق فلا بد من
التقييد الذي ذكرناه فان قيل وهل اطلق احد ذلك قلنا نعم البغداديون من اصحابنا
لما اوجبوا الاصلح على الله تعالى اطلقوا وقالوا انه تعالى احسن نظرا للعباد منهم لانفسهم وذلك عندنا
باطل بما ذكرناه ومن علوم العدل ان يعلم ان جميع ما بنا من النعم فمن جهه الله تعالى سوا كان من
جهه الله تعالى او من جهه غيره ودخوله في العدل انه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم
فلولا انها من قبله والا كان لا يكلفنا ان نشكره عليها اجمع لان ذلك يكون قبيحا

فصل

والغرض به الكلام في الوعد والوعيد وجملة

ما يجب بيانه في هذا الفصل حقيقه الوعد والوعيد والخلف والكذب وما يتصل بذلك
من علوم هذا الباب اما الوعد فكل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير او دفع ضرر عنه في
المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين الا يكون كذلك الا ترى انه كما يقال انه تعالى
وعد المطيعين بالثواب فقد يقال وعدهم بالتفضل مع انه غير مستحق وكذلك يقال فلان
وعد فلانا بضيافه في وقت يستوي عليه الصلوه مع انه يكون قبيحا وهكذا فانه لو ان احدنا وعد
غيره بان يملكه جميع ما يملكه حتى انه يفقر نفسه فانه يكون قبيحا غير مستحق لقوله تعالى ولا تجعل
يدك مغلوله الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الوعيد فهو كل خبر يتضمن ايصال

المرد الى الغير او يفوت نفعه عنه في المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين الا
يكون كذلك الا ترى انه كما يقال ان الله تعالى توعد العصاة بالعقاب يقال توعد السلطان
الغير بالقتل او نفيه وهتك حرمه ونهب امواله مع انه لا يستحق ولا يحسن ولا بد من اعتبار الا
ستقبال في الحدين جميعا لانه ان نفعه في الحال او ضره مع القول لم يكن واعدا ولا متوعدا واما
الكذب فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به وقولنا لو كان له مخبر
هو ان في الاخبار ما لا مخبر له اصلا كالخبر بان لا ثاني مع الله تعالى ولا بقاء وغير ذلك واما
الخلف فهو ان يخبر انه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله ثم ان الخلف ربما يكون كذبا بان يخبر عن
نفس الفعل ثم لا يفعله وربما لا يكون كذبا بان يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعل ولهذا فانه لما
استحال العزم على الله تعالى لم يكن الخلف في حقه تعالى الا كذبا تعالى عنه علوا كبيرا واما علوم
الوعد والوعيد فهو ان يعلم ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب
وانه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب والمخالف في هذا الباب
اما ان يخالف في اصل الوعد والوعيد ويقول ان الله تعالى ما وعد ولا توعد وهذا على الحقيقة خلاف
في نبوة محمد صلى الله عليه لانا نعلم من دينه ضرورة انه تعالى وعد وتوعد او يقول انه وعد وتوعد
ولكن يجوز ان يخلف في وعيده والكلام عليه ان يقال ان الخلف في حق الله تعالى كذب لما تقدم
والكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه والى هذا اشار تعالى بقوله ما يبدل
القول لدي وما انا بظلام للعبيد وبعد فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز الخلف في الوعد لان
الطريق في الموضعين واحدة فان قالوا فرق بينهما لان الخلف في الوعيد كرم وليس كذلك في
الوعد قلنا ليس كذلك لان الكرم من المحسنات والكذب من القبيح بكل وجه وكيف يجعل كرما
او يقول ان الله تعالى وعد وتوعد ولا يجوز عليه الخلف والكذب ولكن يجوز ان يكون في عمومات
الوعيد شرط او استثناء لم يبينه الله تعالى والكلام عليه ان يقال ان الحكيم لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب
لا يريد به ظاهره ثم لا يبين مراده به لان ذلك يجري مجرى الالغاز والتعمية وذلك لا يجوز على القديم
تعالى وبعد فلو جاز في عمومات الوعيد لجاز في عمومات الوعد بل في جميع الخطاب من الاوامر
والنواهي والمعلوم خلافه فان قيل فرق بينهما لانا امرنا بموجبات الامر والنهي وعلينا
في ذلك تكليف وليس كذلك في عمومات الوعيد لانه لا يتعلق بها التكليف قلنا لهم ان علينا
في عمومات الوعيد تكليفا كما في غيره من الاوامر والنواهي الا ترى انا قد امرنا ان نعتقد مخبرها
والا يجوز خلافها فلو كان فيها شرط او استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الالغاز والتعمية
على ما مر فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل والغرض به الكلام في المنزلة بين المنزلتين

والاصل في ذلك ان هذه العبارة انما تستعمل في شي
بين شيئين ينجذب الى كل واحد منهما بشبه هذا في اصل اللغة واما في اصطلاح المتكلمين فهو
العلم بان صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين على ما نجيء من بعد وهذه المسالة تلقب
بمسالة الاسماء والاحكام وقد اختلف الناس فيه فذهب الخوارج الى ان صاحب الكبيرة كافر
وذهب المرجئة الى انه مؤمن وذهب الحسن البصري الى انه ليس بكافر ولا مؤمن وانما يكون منافقا
والى هذا ذهب عمرو بن عبيد وكان من اصحابه وذهب واصل بن عطاء الى ان صاحب الكبيرة
لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يكون فاسقا وهذا المذهب اخذه عن الحسن بن ابي هاشم

بن محمد بن الحنفية وكان من اصحابه وقد جرت بين واصل بن عطا وبين عمرو بن عبيد مناظرة
في هذا فرجع عمرو بن عبيد الى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانبا فسموه معتزليا وهذا
اصل تلقيب اهل العدل بالمعتزلة **واعلم** ان هذه المسلة شرعية لا مجال للعقل فيها لانها كلام
في مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلا وانما المعلوم عقلا انه اذا كان الثواب اكثر من
العقاب فان العقاب مكفر في جنبه وان كان اقل منه فانه يكون محبطا في جنب ذلك العقاب
وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد فان احدنا لو احسن الى غيره من قارعة الطريق ورباه وخوله
وموله ثم كسر له راس قلم فان هذه الاساة تصير مكفرة في جنب تلك النعم وبالعكس من هذا
لو احسن اليه بان يعطيه دينارا او حبة ثم يقتل ولده فان تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه
الاساة هذا هو الذي يعلم بالعقل فاما ان ثواب بعض الطاعات اكثر من ثواب البعض او عقاب
بعض المعاصي اعظم من بعض فان ذلك مما لا مدخل للعقل فيه بل لو خلينا وقضية العقل لجوزنا
ان يكون ثواب الاحسان الى الغير بدرهم اعظم من ثواب الشهادتين وان يكون عقاب شرب الخمر اعظم
من عقاب استحلالها فتحصل من هذه الجملة ان هذه المسلة مما لا سبيل للعقل فيها وانما هي مسلة
شرعية على ما قلناه **وتحصيل** الكلام فيها هو ان يقال ان المكلف لا يخلو اما ان يكون من
اهل الثواب او من اهل العقاب فان كان من اهل الثواب فلا يخلو اما ان يكون مستحقا
للثواب العظيم او مستحقا للثواب دون ذلك فان استحق الثواب العظيم فلا يخلو اما ان
يكون من البشر او لم يكن فان لم يكن من البشر سمي ملكا ومقربا الى غير ذلك من الاسما وان كان من
البشر فانه يسمى نبيا ورسولا ومصطفى ومختارا ومبعوثا الى غير ذلك وان استحق ثوابا دون ذلك
فانه يسمى مومنا تقيا برا صالحا الى ما اشبه ذلك **وان** كان من اهل العقاب فلا يخلو اما ان يكون
مستحقا للعقاب العظيم او للعقاب دون ذلك فان استحق العقاب العظيم فانه يسمى كافرا ومشركا
سوا كان من البشر او لم يكن ثم انواع الكفر تختلف فربما يكون معطلا وربما يكون يهوديا
او مجوسيا او نصرانيا الى غير ذلك وان استحق عقابا دون ذلك فانه يسمى فاسقا فاجرا ملعونا الى ما شاكله
فتحصل من هذه الجملة ان صاحب الكبيرة لا يسمى مومنا ولا كافرا ولا منافقا بل يسمى فاسقا
وكما لا يسمى باسما هولا فانه لا يجري عليه احكام هولا بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين والمخالف
في هذا الباب لا يخلو اما ان يقول ان صاحب الكبيرة منافق وذلك فلا وجه له لان المنافق اسم لمن
يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة او يقول انه كافر على ما تقوله الخوارج
والكلام عليه ان يقال ما تعني به اتريد ان حكمه حكم الكافر حتى لا يناكح ولا يوارث ولا يدفن
في مقابر المسلمين او تريد انه يسمى كافرا وان لم تجر عليه هذه الاحكام فان اردت به الاول فذلك ساقط
لانا نعلم ضرورة من دين الامة ان صاحب الكبيرة لا يجري عليه هذه الاحكام ولا يمنع من المناكحة والموارثة
والدفن وغيرها وان اردت به الثاني فذلك لا يصح لان الكافر صار بالشرع اسما لمن يستحق اجرا هذه
الاحكام فكيف يجوز اطلاقه على من لا يستحقها **واما** ان يقول ان صاحب الكبيرة مومن كما تقوله
المرجئة فالكلام عليه ان يقال ما تعني به اتريد ان حكمه حكم المومن في المدح والتعظيم والموالاة
في الله تعالى ام تريد به انه يسمى مومنا فان اردت به الاول فذلك لا يصح لانه خرق اجماع، مصرح

فانا نعلم من حال الصحابة وجماعة مع علي بن ابي طالب عليه السلم انهم كانوا لا يعظمون صاحب الكبيرة
ولا يتولونه في الله عز وجل بل يلعنونه ويستخفون به ولهذا قال امير المؤمنين عليه السلم كان يقول اللهم
العن معاوية بن ابي سفيان وعمرو بن العاص وابا الاعور السلمي وابا موسى الاشعري وان
اردت به الثاني فذلك ايضا لا يصح لان هذا الاسم صار بالشرع اسما لمن يستحق هذه الاحكام المخصوصة
وكيف يجري على من لا يستحقها **واعلم** ان هذا المذهب ماخوذ عن امير المؤمنين عليه السلم خاصة وعن
الصحابة والتابعين عامة ولهذا قال ابو حنيفة لولا سيرة امير المؤمنين عليه السلم في اهل البغي ما كنا
نعلم احكامهم فعلى هذا يجب ان نقول في هذا الباب

فصل والغرض به الكلام في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحن
نبين ولا حقيقة الامر والنهي والمعروف والمنكر **اما** الامر فهو قول القائل لمن دونه
في الرتبة افعل والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل **واما** المعروف فهو كل فعل عرف فاعله
حسنه او دل عليه ولهذا لا يقال في افعال القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه **واما**
المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه او دل عليه ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال انه منكر
لانه لم يعرف قبحه ولا دل عليه واذ قد **عرفت** هذه الجملة فاعلم انه لا خلاف في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانما الخلاف في ان ذلك هل يعلم عقلا او لا يعلم الا سمعا فذهب
ابو علي الى انه يعلم عقلا وسمعا وذهب ابو هاشم الى انه انما يعلم سمعا الا في موضع وهو ان تشاهد
احدا يظلم غيره فيلحقك بذلك مضض وحرد فيلزمك النهي عنه دفعا لذلك الضرر عن
النفس **والذي يدل على وجوب الامر** بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة
السمع الكتاب والسنة والاجماع **اما** الكتاب فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر فالله تعالى مدحنا على ذلك فلولا انه من المحسنات الواجبات والا لم
يفعل ذلك **واما** السنة فقول النبي صلى الله عليه ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير او
تنتصر **واما** الاجماع فلا اشكال فيه لانهم اجمعوا على ذلك **ثم** ان للامر بالمعروف والنهي عن
المنكر شرائط تجب بوجودها وتسقط بزوالها **اولها** هو ان يعلم ان ما امر به معروف وان
المنهي عنه منكر لانه لو لم يعلم ذلك لا يامن ان يامر بالمنكر وينهى عن المعروف وذلك مما لا يجوز
وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم **ومنها** هو ان يعلم ان المنكر حاضر كان
يرى آلات الشرب مهياة والملاهي حاضرة والمعازف جامعة وغلبة الظن تقوم مقام العلم
هاهنا **ومنها** هو ان يعلم ان ذلك لا يؤدي الى مضرة اعظم منه فانه لو علم او غلب على ظنه
ان نهيه عن شرب الخمر يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين واحراق محلة لم يجب وكما لا يجب لا يحسن
ومنها هو ان يعلم او يغلب في ظنه ان لقوله في ذلك تاثيرا حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وفي ان ذلك هل يحسن اذا لم يجب كلام فقال بعضهم انه يحسن لانه [illegible]
الغير الى الدين وقال اخرون يقبح لانه عبث **ومنها** هو ان يعلم او يغلب على ظنه انه لا يؤدي
الى المضرة في ماله او في نفسه الا انه يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان كان المنكر عليه لا يؤثر في

في فنونه صح

حاله السم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه وإن كان مما يورد ذلك في حاله ويحط من مرتبته فإنه لا يجب
وفي هل يحسن ينظر فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن وإلا
وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام لما كان في صبره على ما صبر إعزاز الدين وعلى هذا
يباهي به سائر الأمم فيقول لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وآله إلا سبط واحد فلم يترك الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف وبالنهي عن
المنكر زوال المنكر فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب وهذا
مما يعلم عقلا وشرعا أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول
عنه إلى الأمر الصعب وأما الشرع فهو قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما
فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فالله تعالى أمر بالإصلاح ذات
البين أولا ثم بعد ذلك بقتاله ثم بما يليه إلى أن ينتهي إلى المقاتلة ثم إنه رحمه الله
سأل نفسه فقال إن المكلف إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يتعين عليه تكليف آخر في هذا الباب أم لا وأجاب عنه بأنه ينظر في
حاله فإن كان ضعيفا مستورا يجب أن لا يظن به أنه راض بما يجري ولا شيء عليه وإن كان ممن يظن به الرضى
بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكراهة دفعا للتهمة ولأن فيه لطفا ومصلحة ثم ذكر رحمه الله
أن المناكير على قسمين أحدهما ما يختص به والآخر ما يتعداه أما ما يختص به فهي على قسمين أيضا أحدهما يقع
به الاعتداد والثاني لا يقع به الاعتداد أما ما لا يقع به الاعتداد فهو كأن يكون أحدنا في المال مثل
قارون ثم يغصب منه درهم واحد فهذا مما لا يجب النهي عنه عقلا ويجب شرعا وأما ما يقع به
الاعتداد فهو كأن يكون أحدنا فقيرا معسرا لا يملك إلا درهما واحدا ثم يغصب منه ذلك الدرهم فإنه
يجب النهي عنه عقلا وشرعا هذا إذا كان مما يختص به وأما ما يتعداه فإنه يجب النهي عنه أجمع عقلا
وشرعا عند أبي علي وعند أبي هاشم يرد سمعا ولا يجب عقلا إلا في موضع واحد على ما تقدم ثم إنه
رحمه الله قسم المناكير أيضا قسمين أحدهما يسقط حاله بالإكراه وهو الذي يكون
ضرره عائدا إليه فقط والثاني لا يسقط حاله بالإكراه وهو الذي يتعدى ضرره إلى الغير أما ما
يسقط حاله بالإكراه فنحو أكل الميتة وشرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر فإن ذلك يجوز عند الإكراه
إلا كلمة الكفر فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونه بل يجب أن ينوي أمرا آخر الذي يكذب على قول الله بالثالث
ولأنه مثلا وأما ما لا يسقط حاله بالإكراه فقتل المسلم والقذف فإن ذلك لا يجوز اللهم إلا
أن يكون الكلام في مال فحينئذ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان ثم إنه رحمه الله
سأل نفسه فقال إذا سقط عن المرء وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هل يبقى الحسن أم لا
وأجاب عنه بأنه ينظر في ذلك فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد الشرط الأول
وهو العلم بأن ذلك منكر أو معروف فلا يجب النهي عنه وكما لا يجب لا يحسن لأنه لا يأمن أن يأمر بالمنكر
وينهى عن المعروف وإن سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثاني وهو العلم بحصول المنكر
فلا يجب وكما لا يجب لا يحسن وإن سقط ذلك عنه لفقد الشرط الثالث وهو العلم بأن ذلك يؤدي
إلى مضرة أعظم كقتل جماعة من الصلحاء أو إحراق محلة من محالهم فإنه كما يسقط عنه الوجوب

20a

ادلام ولحادث وعلوم
كتاب فيه
بخط مالكه العبد الفقير الى
وعفر له
الله لعله
ل... محمد العبد البحري وعفه
عفى عنه

العبد البحري
عفى
والاخوان واولاده الى الملك العلي العظيم

مثال ان يتعلق الحنفي في الوضوء
طهارة بالما فلم تفتقر الى النية
كان لها النجاسة من الحدث فيقال
لا يفتقر الى شاله فياسا النزه و
و الازعلى البز والتغير في العمل
فحكم الاصل كما ترى فما
لاحد هما ثبت للاخر لذلك
و الشرط الثاني ان يكون حكم
الاصل شرعيا اذ لا مجال للعقل
فيه ومن الشرط الثالث ان يكون
الشرع فيه العرشي في الغلة
الرابع ان لا يكون ...
شرعا لا

وليس المراد ان العلة معتبرة في الحكم الشرعي
بخلاف الحكم العقلي ومما يتفرع ان
بدا ان الشرعي الواجب فيه التاخر
بخلاف الحكم العقلي فان الواجب
فيه المقارنة ولا يتفرع على شرط الخلاف
العقلية والعلة العقلية حتى يصح
فيهما التفاصيل بخلاف الشرعية
على الخلاف

اللهم ... في ...
البحوي عفا الله
وعفى له ولوالديه
ولا حول ولا قوة ا...

ثبت الشيء ايضا واذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الرابع وهو العلم بان لقوله فيه تاثيرا فان ذلك مما قد
اختلفوا فيه فقال بعضهم انه يحسن لانه فيه استدعاء الغير الى الاسلام وقال الاخرون انه يكون عبثا قبيحا
واذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الخامس وهو العلم بان ذلك يؤدي الى مضرة في نفسه او ماله
فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل مسألة رحمه الله قال ان المعروف على
قسمين احدهما واجب والاخر ليس بواجب فالامر بالواجب واجب وبالنافلة نافلة وهذا الذي نما
احد عن ابي علي لان المشايخ من السلف اطلقوا القول بوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى ان جاء شيخنا
ابو علي وقسم المعروف الى هذين القسمين وجعل الامر بالواجب واجبا وبالنافلة نافلة وهو الصحيح لان
حال الامر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به هذا في المعروف واما المناكير فكله من باب
واحد في انه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط وليس لقائل ان يقول ان من المناكير ما يكون
صغيرة وكيف يلزم النهي عنها لانه ما من صغيرة الا ويجوز ان يكون كبيرة وبعد فان النهي عن المنكر انما
وجب لقبحه والقبح ثابت في الصغيرة ثباته في الكبيرة فان قيل كيف تحكم القول بان المناكير
كلها من باب واحد وقد علمنا ان في المناكير ما للاجتهاد فيه مجال ومنها ما ليس كذلك والاصل
في الجواب عن ذلك ان الاجتهاد انما يدخل في ان ذلك الشيء منكر ام لا فاما اذا ثبت كونه منكرا فلا مجال
للاجتهاد في وجوب النهي عنه واعلم ان المناكير على ضربين عقلية وشرعية فالعقليات منها نحو الظلم
والكذب وما يجري مجراهما والنهي عنها كلها واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف حال المقدم عليه
بعد التكليف والشرعيات فعلى ضربين احدهما ما للاجتهاد فيه مجال والاخر ما لا مجال للاجتهاد
فيه فاما ما لا مجال للاجتهاد في كونه منكرا كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجري هذا المجرى والنهي
عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه واما ما للاجتهاد فيه مجال فكشرب
المثلث فانه منكر عند بعض العلماء وغير منكر عند البعض وما هذا سبيله ينظر في حال المقدم عليه
فان كان عنده انه حلال جائز لم يجب النهي عنه وان كان عنده انه مما لا يحل ولا يجوز وجب النهي عنه فعلى
هذا لو رأى بعض اصحابنا حنفيا يشرب المثلث فانه ليس له ان ينكر عليه وينهاه وبالعكس لو رأى حنفي
شفعويا يشرب المثلث فانه يلزمه نهيه عنه والانكار عليه وعلى الجملة فما هذا حاله لا يخرج عن كونه
منكرا وان اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه مسألة رحمه الله سأل نفسه
فقال كيف تحكم ان تقولوا بوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي الناس من ذهب الى انه لا يجب
الا اذا كان هناك امام مفترض الطاعة والاصل في الجواب عن ذلك ان المخالف فيه لا يخلو اما ان يقول
ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب قولا ولا فعلا الا عند وجود الامام المفترض الطاعة او يقول
انه لا يجب فعلا ولكن يجب قولا وكلا القولين فاسد لان الدلالة التي دلت على وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والاجماع لم تفصل بين ان يكون هناك امام وبين ان لا يكون واعلم
ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين احدهما ما لا يقوم به الا الائمة والثاني ما يقوم به كافة الناس
اما ما لا يقوم به الا الائمة فذلك كاقامة الحدود وحفظ بيضة الاسلام وسد الثغور وتنفيذ
كالنهي عن شرب الخمر
الجيوش وتولية القضاة والامراء وما اشبه ذلك واما ما يقوم به غيرهم من افناء الناس فهو
كشرب الخمر والزنا والسرقة وما جانس ذلك ولكن اذا كان هناك امام مفترض الطاعة فالرجوع
اليه اولى واعلم ان المقصود بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر
فاذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين فلهذا قلنا انه من فروض الكفايات

وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك

فصل الكلام في الصفات

والغرض بهذا الفصل الكلام في ان الله تعالى قادر

اعلم ان اول ما نعرف به الاستدلال من صفات القديم تعالى انما هو كونه قادرا وما عداه من الصفات
يترتب عليه لان الدلالة التي دلت على انه تعالى هو المحدث للعالم دلت على هذه الصفة التي هي كونه
قادرا من غير واسطة وليس كذلك باقي الصفات لانا نحتاج فيها الى واسطة او واسطتين او وسائط
فلهذا قدمنا الكلام فيه **وتحرير الدلالة** على ذلك هو انه تعالى قد صح منه الفعل
وصحة الفعل يدل على كونه قادرا **فان قيل** الدلالة هي صحة الفعل او وقوعه **قلنا** بل
الدلالة هي صحة الفعل لانه لو وقع لا على طريقة الصحة بل على وجه الوجوب لم يدل على كونه قادرا
وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى قد صح منه الفعل والثاني ان صحة الفعل دلالة
كونه قادرا **اما الذي يدل** على انه تعالى قد صح منه الفعل فهو انه قد وقع منه الفعل وهو اجسام
العالم وكثير من الاعراض ولو لم يصح لم يقع اذ الوقوع امر زائد على الصحة **واما الذي يدل**
على ان صحة الفعل دلالة كونه قادرا فهو انا نرى في الشاهد جملتين احداهما يصح منه الفعل كالواحد
منا والاخرى يتعذر عليها الفعل كالمريض المدنف فمن صح منه الفعل فارق من يتعذر عليه بامر من الامور
وليس ذلك الا صفة يرجع الى الجملة وهي كونه قادرا وهذا الحكم ثابت في القديم تعالى فيجب ان يكون قادرا
لان طرق الادلة لا تختلف شاهدا وغائبا **فان قيل** قد وجدتم كثيرا من المفارقات ولا تعللونها
فهلا الحقتم هذه المسألة بها **قلنا** الاصل في المفارقات ان يعرض على وجوه التعليل فان قبلت التعليل
عللت وان لم تقبل لم تعلل وهذه المفارقة قد عرضناها على التعليل فقبلت فعللناها **على** ان هاهنا
طريقة ملجئة الى التعليل في هذين الحيين اذا صح من احدهما الفعل وتعذر على الآخر مع استوائهما في
سائر الصفات فلابد من ان يكون هناك امر له ولمكانه صح من احدهما الفعل وتعذر على صاحبه
والا لم يكن هو بصحته اولى منه بالتعذر ولا صاحبه بالتعذر اولى منه بالصحة وليس ذلك الامر
الا صفة راجعة الى الجملة وهي كونه قادرا **فان قيل** قد وجدتم كثيرا من المفارقات التي
تعلل بامر راجع الى الجملة نحو مفارقة المتحرك للساكن والاسود للابيض فهلا الحقتم هذه
المسألة بتلك وكيف عللتموها بامر راجع الى الجملة **قلنا** ان صحة الفعل حكم
صدر عن الجملة فكان ينبغي في المؤثر فيه ان يكون راجعا الى الجملة وليس كذلك كونه متحركا لانه حكم
يرجع الى الاجزاء والابعاض فكان المؤثر فيه راجعا الى الاجزاء والابعاض **يبين** ذلك ان هذا
الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان راجعا الى كل جزء لوجب في الجملة ان يكون بمنزلة احياء قادرين
ضم بعضهم الى بعض فكان يجب الا يحصل منها الفعل بداع واحد بل كان يجب اذا دعا احدهم الداعي
الى الايجاد وصرف الآخر عنه الصارف ان يوجد والا يوجد دفعة واحدة وذلك محال ولوجب في
كل جزء ان يصح الفعل به ابتداء فيصح الفعل بشحمة الاذن ابتداء والمعلوم خلافه **وليس لقائل**
ان يقول انما لم يصح ذلك لفقد المفصل لما سنبينه من بعد ان شاء الله تعالى **فان قيل** ما انكرتم ان
هذه المفارقة معللة بالطبع حسبما يقوله **قلنا** اول ما في هذا ان الطبع غير معقول لما سنبينه
وبعد فانه لا يخلو اما ان يريد به امرا راجعا الى الجملة او امرا راجعا الى الابعاض

وجوه جم

ولا ثالث فان اراد به الاول فهو الذي نقوله وان اراد به الثاني فقد ابطلناه وبهذه
الطريقة ابطلنا قول الكلابية ان الفعل انما يصح او يحصل بالقدرة لا بالقادر **فان قيل**
لم لا يجوز ان يقال ان صحة الفعل منا هو لزوال المنع في حقنا وتعذره على المريض المدنف
هو لحصول المنع في حقه **قلنا** صحة الفعل حكم ثابت وزوال المنع يرجع الى النفي فلا
يجوز ان يعلل الثابت بالمنفي **وبعد** فان المنع اذا لم يكن بطريقة القيد والحبس كان
بالضد او ما يجري مجرى الضد فكان يجب كما يتعذر على المريض تحريك نفسه او المشي لمكان
ذلك المنع الذي هو الضد يجب ان يتعذر علينا ايضا تحريكه لان حال الضد معه كحاله
معنا والمعلوم خلافه وذلك يوجب القضاء بان هذه المفارقة معللة بامر راجع الى الجملة
وهو الذي عبرنا عنه بكونه قادرا **فان قيل** تبطل هذه المسألة عليكم بقول ان
من تعذر عليه الفعل انما تعذر لامر والذي صح منه الفعل انما صح لزوال ذلك الامر **قلنا**
صحة الفعل حكم ثابت فلا يجوز ان يعلل بما يرجع الى النفي **وبعد** فلو كان كذلك لوجب في
كل من زال عنه ذلك الامر ان يصح منه ذلك الفعل بعينه وهذا يقتضي كون المقدور الواحد من
القادرين وذلك محال **فان قيل** ما انكرتم ان المريض المدنف انما تعذر عليه الفعل
لرطوبات فاضلة ومواد نصبت في آلتي بطشه ومشيه **قلنا** انما نفرض الكلام في
مريض غلب عليه اليبوسة وذبل ذبولا ادى الى حد فيسقط ما اوردتموه **فان قيل**
ما انكرتم ان من صح منه الفعل انما صح لانه صحيح ومن تعذر عليه انما تعذر لانه مريض
قلنا ما تعنون بالصحة فان اردتم به صفة ترجع الى الجملة فهو ولكنا نسميها صحة الفعل ولا خلاف
بيننا وبينكم الا في العبارة وان اردتم به التاليف المخصوص فذلك لا يجوز لان التاليف
حكمه يرجع الى المحل والابعاض وقد ذكرنا ان صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فالمؤثر
فيه يجب ان يكون راجعا الى الجملة **فان قيل** انما يعني بالصحة اعتدال المزاج **قلنا**
وما تعنون باعتدال المزاج فان اردتم به صفة ترجع الى الجملة فهو الذي نقوله وان اردتم
به اعتدال هذه الطبائع الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة على ما يقوله
الاطباء فذلك فاسد لانها علل متضادة والعلل الكثيرة المتضادة لا تجتمع على ايجاب حكم واحد
على هذا يجب ان يرتب هذه الجملة **بيانه** **رحمه الله اورد في اخر**
الفصل ما يلزم المكلف معرفته من هذا الباب

والاصل في ذلك ان يعلم انه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز
خروجه عنها لضعف او عجز وانه قادر على سائر اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما
لا يتناهى وانه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد **اما** الذي يدل على انه تعالى كان
قادرا فيما لم يزل فهو انه لو لم يكن قادرا فيما لم يزل ثم حصل قادرا بعد ان لم يكن لوجب ان يكون
قادرا بقدرة محدثة متجددة وسنفسد ذلك ان شاء الله تعالى **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون الحال
في كونه قادرا كالحال في كونه مدركا فكما انه حصل مدركا بعد ان لم يكن ولا يجب ان يكون

مدركا ناد راك محدث كذلك في مسئلتنا قلنا فرق بين الموضعين لان كونه مدركا
يحتاج لكونه حيا بشرط متجدد وهو وجود المدرك وليس كذلك كونه قادرا فانه غير مشروط
بشرط متجدد. اذا الشرط فيه ليس الا عدم المقدور وذلك مما لا يتجدد واما الذي يدل
على انه تعالى يكون قادرا فيما لا يزال فهو انه يستحق هذه الصفة لنفسه والموصوف بصفة من صفات
النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال واما الذي يدل على انه جل وعز قادر على جميع
اجناس المقدورات فهو ان اجناس المقدورات لا تخلو اما ان يدخل تحت مقدورنا او لا يدخل
فان لم يدخل تحت مقدورنا وجب ان يختص القديم تعالى بالقدرة عليها والا خرجت عن كونها مقدورة
وان دخلت تحت مقدورنا فالقديم تعالى بان يكون قادرا عليها اولى لان حاله في القدرة على الاجناس
ان لم يزد على حالنا لا ينقص عنه وبعد فان الذي حصر المقدور في الجنس والعدد انما هو القدرة
والله تعالى يستحق هذه الصفات لذاته فيجب الا ينحصر مقدوراته فعلى هذه الطريقة يجب ان يعلم
هذا الفصل **فصل والغرض به الكلام في ان الله** تعالى
عالم وتحرير الدلالة على ذلك هو انه تعالى قد صح منه الفعل المحكم وصحة الفعل المحكم
دلالة على كونه تعالى عالما **فان قيل** وما المحكم من الافعال قلنا كل فعل واقع على
وجه لا يتأتى من سائر القادرين وفي الاكثر انما يظهر ذلك في التأليف بان يقع بعض الافعال في
اثر بعض وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى قد صح منه الفعل المحكم والثاني
ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما اما **الذي يدل على** انه تعالى قد صح منه الفعل
المحكم فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب وادارته للافلاك وتركيب بعضها على
بعض وتسخير الرياح وتقدير الشتاء والصيف وكل ذلك اظهر وابلغ في الاحكام من الكتابة
الحسنة والبناء العظيم **فان قيل** ما انكرتم ان احكام هذه الافعال يحتج من جهة بعض
القادرين بقدره اذا الاصل في ذلك التأليف والتأليف مقدور لنا قلنا نحن نفرض الكلام
في اول جزء خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض على انا نعلم الان من جهة السمع ان هذه الافعال
المحكمة من جهة الله تعالى ومن قبله لا يشاركه فيها غيره **واما الذي يدل على**
ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما فهو انا وجدنا في الشاهد قادرين احدهما قد صح منه
الفعل المحكم كالكاتب والاخر يتعذر عليه كالامي ثم من صح منه ذلك فارق من يتعذر عليه بامر من
الامور وليس ذلك الامر الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه عالما لان الذي يشتبه الحال فيه
ليس الا كونه ظانا ومعتقدا وذلك مما لا تأثير له في احكام الفعل لانه لو كان كذلك لوجدنا في اول ما
يمارس الكتابة ويتعلمها فيرسطرها وتعقدها ثم لا يتأتى منه ايقاعها على هذا الوجه المخصوص
فصح بهذا ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما في الشاهد واذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في
الغائب لان طرق الادلة لا تختلف شاهدا وغائبا ويمكن ان يسأل عن هذه المفارقة وانها
لم علقت او لاي لم اوجب تعليلها بامر يرجع الى الجملة والكلام عليه ما ذكرناه في كونه قادرا
فلا وجه لاعادته **فان قيل** ما انكرتم ان صحة الفعل المحكم في الشاهد انما دل على كون فاعله

عالما

عالماً لمطابقته للمواضعة والعادة السابقة وهذا غير ثابت في حق الله تعالى لأن أفعاله تجري
مجرى الابتداء إذ لا مواضعة سابقة **قلنا** هذا لا يصح لأنا قد ذكرنا أن صحة الفعل
المحكم إنما يدل على كون فاعله عالماً من حيث صح من أحدهما وتعذر على الآخر حتى لو صح الفعل المحكم
من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين **ألا** ترى أن الكتابة اليسيرة كالكتابة الكثيرة
في باب الإحكام ثم إنها لم تدل على كون فاعلها عالماً لما لم يتعذر على سائر القادرين ودلت
الكتابة الكثيرة على ذلك لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباقين **على** أن مشابهتنا
ينبو على أن في أفعال القديم تعالى ما يجري الحال فيه على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة فأشبه
الكتابة المحكمة ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا تخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها
فلا تخلق الجاد إلا من الجاد والبقر إلا من البقر والغنم إلا من الغنم وكذلك هذه الثمار
لا تخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيها وكذلك فلا تخلق هذه الصور المخصوصة
إلا في الحيوانات المخصوصة وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن إذا أذن في أوقات الصلوات مخصوصة
لصلوات مخصوصة فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلوة كذلك في مسألتنا **فإن قيل**
لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه
ليس بعالم ومعلوم أن في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق ككثير من الصور
الصحيحة الناقصة **قلنا** إنما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم كما يوجد ممن ليس بعالم
فلا يصح ما ذكرتموه وليس يجب إذا وجد في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق
أن يدل على أنه ليس بعالم وإنما يدل على كونه قادراً فقط **فإن قيل** إذا كان الله تعالى قادراً على أن
يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة **قلنا** لغرض حكمي
فإن قيل وما ذلك الغرض **قلنا** ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات **بيّن** ذلك وتوضيحه
أن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب من النعم وكلفنا الشكر عليها فلابد من أن يفعل بنا
ما يكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها وقد خلق هذه الصور غير تامة لتدعونا إلى الشكر على
النعم إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر
الواجب على تحسين صورته وإتمام خلقته **فإن قيل** فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن فاعله
جاهل **قلنا** لا لأن أقصى ما يمكن في هذا الفعل المحكم مثل ذلك كما يصح من الجاهل قد يصح أيضاً
من العالم **فإن قيل** فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن فاعله ليس بعالم **قلنا** نعم فإنا إذا
علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكماً متسقاً وكانت الموانع مرتفعة ثم لا
يقع دل على أنه غير عالم به إذ لو علمه لأوقعه كما يريده **ثم إنه رحمه الله أورد**
في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب **وجملة** القول
في ذلك أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل ويكون عالماً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه
الصفة بحال من الأحوال بجهل وسهو وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن يعلم عليها
أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل وحصل عالماً بعد
أن لم يكن لكان يجب أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث وذلك فاسد لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى
وأما الذي يدل على أنه جار عن تكون عالماً فيما لا يزال فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته

والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال واما الذي يدل
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها فهو ان المعلومات غير
مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح ان يعلمه عالم الا ويصح ان يعلمه سائر
العالمين فيجب في القديم تعالى صحة ان يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها
واذا صح وجب لان صفة الذات متى صحت وجبت فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل والغرض به الكلام في انه تعالى حي

وتحرير الدلالة على ذلك هو ما قد ثبت ان الله تعالى عالم قادر والعالم القادر لا يكون
الا حيا واي واحدة من الصفتين استبد للنت جاز الا انا جمعنا بينهما اقتدا بالشيوخ وتبركا
بكلامهم وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى عالم قادر والثاني ان العالم القادر
لا يكون الا حيا اما الاول فقد تقدم واما الثاني فهو انا نرى في الشاهد ذاتين احدهما يصح
ان يعلم ويقدر كالحي والاخر لا يصح منه ذلك كالجماد فمن صح منه ذلك فارق من لا يصح بامر من الامور وليس ذلك الامر الا صفة
ترجع الى الجملة وهي كونه حيا اذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لان طرق الادلة لا تختلف
شاهدا وغائبا فان قيل انا نعلم هذا الحكم في الشاهد اضطرارا فكيف تدللون عليه قلنا
انا انما نعلم ضرورة المفرقة بين الحي والجماد فاما ان هذه المفرقة ترجع الى صفة ترجع الى الجملة
فلا يعلم الا بدليل ولهذا فان نفاة الاحوال يشاركونا في العلم بهذه المفرقة ولا يثبتون الحال على
ما نقوله فان قيل ان من صح ان يحيا فارق من لا يصح ان يحيا كما ان من صح ان يعلم ويقدر فارق
من لا يصح ذلك فيه فلو اوجبتم في هذه المفارقة ان تكون معللة بصفة ترجع الى الجملة لوجب في تلك
المفارقة ايضا مثله فان احتيج الى ذلك لوجب فيمن اختص بتلك الصفة اذا فارق من لا يختص بها ان
تكون تلك المفارقة لصفة اخرى (بصفة) راجعة الى الجملة والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الى
ما لا يتناهى وهذا محال والاصل في الجواب عن ذلك ان الذي يجب في مجرد المفارقة ان تكون
معللة بامر ما ثم ان ذلك الامر ليس الا صفة ترجع الى الجملة فانما نعرف بنظر مستانف وقد
نظرنا في المفارقة بين من صح ان يعلم ويقدر وبين من لا يصح ذلك فيه فوجدناها معللة بصفة راجعة
الى الجملة وليس كذلك المفارقة بين من صح ان يحيا وبين من لا يصح ان يحيا فان من الممكن ان يرجع
بها الى الامور التي تفتقر الحياة اليها في الوجود اليها من البنية والرطوبة وغيرهما فان قيل
الواحد منا اذا كان عالما قادرا كما يجب ان يكون حيا يجب ان يكون جسما فقولوا مثله في القديم
تعالى قلنا هذا الذي ذكرته انما وجب في الواحد منا لعلة تلك العلة مفقودة في القديم تعالى
وهي ان الواحد منا عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان الى محل مخصوص والمحل لا بد من
ان يكون جسما وليس كذلك القديم تعالى لانه قادر لذاته وعالم لذاته فلا يجب اذا كان عالما قادرا
ان يكون جسما وان وجب كونه حيا فان قيل فارضوا منا بمثل هذا الجواب فنقول الواحد منا
اذا كان عالما قادرا انما وجب ان يكون حيا لانه عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان
الى محل فيه حياة وليس كذلك القديم تعالى لانه قادر لذاته وعالم لذاته فلا يحتاج الى الحياة ولا يجب
ان يكون حيا والاصل في الجواب عن ذلك ان العالم القادر انما وجب ان

يكون حيًا لتعلق بين هاتين الصفتين لما ذكرتموه ألا ترى أن ما دخل في جملة الحي دخل
في جملة العالم القادر كاليد الصحيحة وما خرج عن جملة الحي خرج عن جملة العالم القادر
كاليد المبانة ولهذا يصح الكتابة باليد الصحيحة ولم يصح بالمبانة فإن قيل إن الكتابة
إنما يصح باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحي وهذا غير ثابت في اليد المبانة قلنا لا تأثير
للاتصال والانفصال في ذلك ألا ترى أن الشعر والظفر مع اتصالهما بالحي لا يصح بهما
الكتابة والفعل فإذًا لا تأثير لكونه متصلاً على ما قالوه على أنا نعرض الكلام في اليد الشلا
فنقول إنها إنما خرجت عن جملة الحي لما لم يتأت بها الكتابة ولا شيء آخر لخروجها عن
جملة الحي فإذًا أمارات ذلك إنما هو لتعلقه بين الصفتين لا للاتصال والانفصال فإن قيل
ما أنكرتم أن العالم القادر في الشاهد إنما يجب كونه حيًا لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة
والعلم والقدرة معنيان يرجع حكمهما إلى الجملة والجملة لا تصير جملة إلا بالحياة
وليس كذلك القديم تعالى لأنه شيء واحد لا بأنه معه ولا يحتاج إلى الحياة فلا يجب أن يكون حيًا
قلنا إنما قلنا إن العالم القادر في الشاهد إنما وجب كونه حيًا لتعلق بين هاتين الصفتين
لما ذكرتموه فإن قيل كونه عالمًا قادرًا فرع على كونه حيًا والاستدلال بكونه قادرًا
عالمًا عليه استدلال بالفرع على أصله قلنا إنما كان يلزم لو لم يعلم كونه قادرًا عالمًا إلا
بعد العلم بكونه حيًا وليس كذلك فإن العلم لا يجب مطابقته للمعلوم في الترتيب بل ربما طابقه
كما في كونه حيًا مع كونه مريدًا وربما لا يطابقه كما في كونه قادرًا مع صحة الفعل وكما
في كونه حيًا مع كونه عالمًا قادرًا بيان ذلك وتوضيحه أن القديم تعالى وكونه قادرًا
أصل لحدوث العالم وحدوث العالم فرع على الله تعالى وعلى كونه قادرًا ثم إنا نستدل بحدوث
العالم على الله تعالى لا لذلك إلا أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقًا للمعلوم في الترتيب
فإن قيل إن الواحد منا إذا كان حيًا كما صح أن يكون عالمًا قادرًا يصح أن يكون مشتهيًا ونافرًا
ولا يجوز أمثال ذلك في الغائب فما الفرق قلنا الفرق أن كونه حيًا إنما يصحح كونه مشتهيًا
ونافرًا بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه والزيادة والنقصان لا يجوز على الله تعالى فلا يجب
إذا كان حيًا صحة أن يكون مشتهيًا ونافرًا وليس كذلك في كونه قادرًا وعالمًا لأن كونه
حيًا إنما يصححها لا بشرط ففارق أحدهما الآخر وجرى ما ذكرناه مجرى أن يقال إذا كان الله
تعالى حيًا لزمكم صحة أن يكون جاهلاً لأن كونه حيًا كما يصحح كونه عالمًا يصحح كونه جاهلاً
فكما أنا نقول إن كونه حيًا إنما يصحح كونه جاهلاً بشرط ألا يجب كونه عالمًا وهذا الشرط مفقود
في حق القديم تعالى كذلك في مسألتنا فإن قيل هذه كلها مبنية على أن كونه حيًا صفة زائدة
على كونه قادرًا والمخالف لا يساعدكم عليه فسواء ذلك وإلا كنتم مستدلين بالشيء على نفسه ○
قيل له إن الذي نعرف به اختلاف الصفتين لا يعدو واحدًا من ثلاثة أمور إما الإدراك على مثل ما
نقوله في السواد والبياض بأنهما مختلفان لأن الإدراك يقتضي اختلافهما وإما الوجدان من النفس
على مثل ما نقوله في كونه مريدًا وكارهًا فإنا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس

واما اختلاف الحكمين على ما نقوله في كونه قادرا وعالما فانه لما كان من حكم كونه قادرا
صحة الفعل ومن حكم كونه عالما صحة الفعل على وجه الاحكام والاتساق وهما مختلفان
علمنا باختلافهما اختلاف الصفتين **اذا ثبت** هذا ومعلوم ان حكم كونه قادرا صحة
الفعل وحكم كونه حيا صحة الادراك وهما مختلفان وجب في الصفتين ايضا ان يكونا مختلفتين
ولا يمكن معرفة اختلافهما الا بهذه الطريقة اذ الادراك لا يتناولهما ولا هما يوجدان من النفس
فان قيل ان هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان الى صفة واحدة وهي كونه قادرا
ويستندان اليها كما ان صحة ادراك الجوهر خاصة واحتماله الاعراض وصحة مثله ومن ان
يحصل بحيث هو تستند الى صفة واحدة وهي التحيز وان كانت الاحكام مختلفة **قلنا** هذا
غير صحيح وذلك لان احد الحكمين ينبي عن صفة مختلفة في الذوات وهو صحة الفعل والحكم
الاخر ينبي عن صفة متماثلة فيها وهي صحة الادراك فلو كان المرجع بالحكمين الى صفة واحدة
لوجب في الصفة وهي واحدة ان يكون تعلقها متماثلة في الذوات وهذا الاخير **بين** ما ذكرناه
ويوضحه ان ما يصح فعله من زيد لا يصح فعله الا منه وليس كذلك فيما يدركه زيد فانه ما من مدرك
الا ويصح ان يدركه وكيف يصح في هذين الحكمين ان يكونا راجعين الى صفة واحدة **وبعد** فلو
كان المرجع بالحكمين الى صفة واحدة لوجب في كل من صح منه الادراك ان يصح منه الفعل
والمعلوم خلافه فان المريض المدنف مع ان ادراكه اقوى من ادراك الصحيح السليم قد لا يتاتى
منه الفعل على الحد الذي يتاتى من الصحيح **وبعد** فلو كان المرجع بالحكمين الى صفة
واحدة لوجب في كل عضو يصح به الادراك ان يصح به الفعل ايضا فيجب ان يتاتى الفعل بشحمة
الاذن ايضا ومعلوم خلافه **فان قيل** انما لم يصح ذلك لمنع وهو فقد المفصل **قلنا** انما يختص
به الشحمة من الرخاوة والغضروف من الصلابة يجري مجرى المفصل فكان يجب ان يتاتى بها
الفعل لو كان لمنع ما ذكرتموه وقد عرف خلافه **ثم انه رحمه الله اورد**
في اخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته من هذا الباب **وجملة**
القول في ذلك انه يجب ان يعلم انه كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه
عنها بحال من الاحوال بالموت ولا بما يجري مجرى ذلك ولا يحتاج في هذا الباب الى ما احتجنا
في باب كونه قادرا الى ان يعلم انه قادر على سائر اجناس المقدورات ومن كل جنس الى ما لا يتناهى
ولا الى ما احتجنا في باب كونه عالما الى ان يعلم كونه عالما بجميع المعلومات على سائر الوجوه التي يصح
ان يعلم كونها عليها لان ذلك فرع التعلق وهذه الصفة غير متعلقة **اما** الذي يدل على
انه تعالى كان حيا فيما لم يزل فهو انه لو لم يكن حيا وحصل حيا بعد ان لم يكن لوجب ان يكون حيا
بحيوة محدثة ويبطل القول فيه ان شاء الله ولیس لقائل ان يقول اليس انه تعالى حصل مدركا
بعد ان لم يكن ولم يجب ان يكون مدركا بادراك محدث فهلا جاز مثله في مسالتنا **لانا** قد
قد اجبنا عن هذا في الفصل المتقدم **واما** الذي يدل على انه تعالى يكون حيا فيما لا يزال فهو انه يستحق هذه الصفة
لذاته والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال فعلى هذا يجب ان يقول في هذا الفصل

فصل والغرض به الكلام في كونه تعالى سميعا
بصيرا مدركا للمدركات وقبل الشروع في المسألة
لا بد من أن نذكر حقيقة السمع والبصر والسامع والمبصر والمدرك والفرق بينهما
أما السمع والبصر فهو الحاسة المختصة بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا
وجدا وأما السامع والمبصر فهو من يسمع المسموع ويبصر المبصر في الحال وكذا
المدرك ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ولم نقل إنه سامع مبصر فيما
لم يزل لفقد المسموع والمبصر وعلى هذا تأول قول شيخنا أبي علي أن السامع والمبصر يفيد
والسمع والبصر غير مفيد إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس فعند
شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات وأن كونه مدركا صفة زائدة
على كونه عالما حيا وأما عند مشايخنا البغداديين فهو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى
أنه عالم بها وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما حيا فعند هذا لم يكن بد من بيان
أن المدرك له بكونه مدركا صفة وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حيا بشرط
صحة الحاسة وارتفاع الموانع أما الذي يدل على أنه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات
هو أنه حي لا آفة به والموانع المعقولة مرتفعة فيجب أن يدرك المدركات وأما الذي
يدل على أن المدرك له بكونه مدركا صفة هو أن الواحد منا يفصل بين حالة إذا أدرك
وبين حالة إذا لم يدرك وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه ولا يمكن أن يرجع بهذه التفرقة
إلى كونه عالما حيا فإن قيل ولم قلتم ذلك قلنا له لأن أحدنا لو غمض عينيه فإنه لا يدرك
ما بين يديه مع كونه حيا فلولا أن كونه مدركا أمر زائد عليه وإلا لم يجز ذلك وبعد فإن
كونه حيا مما لا يعقل بالعين وكونه مدركا يعقل بالعين فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو
الآخر هذا هو الكلام في أن كونه مدركا لا يرجع به إلى كونه حيا وأما الكلام
في أنها صفة زائدة على كونه عالما فهو أن الذي يعرف به تغاير الصفتين أن يثبت إحداهما
مع فقد الأخرى وهذا ثابت في مسألتنا لأنه قد يثبت العلم مع فقد الإدراك ويثبت الإدراك
مع فقد العلم أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يدركه
وكذلك فإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيرا من الأعراض ولا يدركها وكذلك المعدوم وما
لا يدركها وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبرا
غيث ويكون بسبب الانتباه ولا يعلمه وكذلك فإنه يدرك الحديث الذي يجري بحضرته
ولا يعلمه وكذلك فإنه يرى الشيء من بعيد فيظنه أسود فإذا هو أخضر يبين هذه
الجملة أن أحدنا لو أخبره مخبر صادق أنه تعالى أحدث شيئا فإنه يعلمه لا محالة ثم إذا أدركه
وجد مزية وحالة لم يكن يجدها في الحالة الأولى وليست تلك المزية إلا ما قلناه فإن قيل
ولم قلتم إن صحة الإدراك هو لكونه حيا قلنا له لأن ما حل في جملة الحي صح الإدراك به كاليد
الصحيحة وما خرج عن كونه حيا خرج عن صحة الإدراك به كاليد المبانة فإن قيل

انما لم يصح الادراك باليد المقطوعة لانها منفصلة عنه **قلنا** قد ذكرنا انه ما لا تأثير للانفصال
والاتصال في ذلك **على** انا نفرض الكلام في اليد الشلاء فانها متصلة مع ان الادراك بها لا
يصح وكذلك فالشعر والظفر مع اتصالهما بالحي لم يصح بهما الادراك لما خرجا عن جملة الحي
فصح ونقرر ما اوردناه **فان قيل** قد ثبت ان صحة الادراك انما هو لكونه حيا فسوا
ان المقتضي له ايضا انما هو كونه حيا بشرط وجود المدرك حتى اذا انتفت هذه الصفة في العدم تعلق وجب
ايضا كونه مدركا للمدركات **قيل** له الذي يدل عليه ان احدنا متى كان حيا والحاسة صحيحة
والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلا بد من ان يدرك لا محالة ولن يكون هكذا الا ولهذه الامور
تاثير لان الحكم يدور عليها نفيا واثباتا فلا يخلو اما ان يكون الكل شرطا والمؤثر غيرها او الكل
مقتضيا وبعضها شرطا والباقي مقتضيا لا جائز ان يقال ان الكل شرط والمؤثر غيرها والا لزم في الواحد
منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك الا يدركه لعدم ذلك المؤثر والمعلوم خلافه
وبهذه الطريقة ابطلنا القول بان الادراك معنى **ولا** ان يقال ان الكل مقتض لان الامور
الكثيرة المختلفة لا يجوز اجتماعها على اقتضاء حكم واحد والحالة هذه فلم يبق الا ان يقال ان البعض شرط
والباقي مقتض ولا يجوز ان يقال ان صحة الحاسة هو المؤثر لان المرجع بها ليس الا الى البنية مخصوص
والبنية لا حظ لها في ايجاب كون الحي مدركا لان هذه الصفة ترجع الى الجملة وحكم البنية
مقصور على محله **ولا** ان يقال ان المؤثر هو ارتفاع الموانع لانه راجع الى النفي وكونه مدركا
امر ثابت والاحكام الثابتة لا تعلل بما يرجع الى النفي ولا يجوز ان يقال ايضا ان المؤثر هو وجود
المدرك لانه لو كان كذلك لجاز ان يدرك الحي منا المدرك وان غمض عينيه والمعلوم خلافه
ومتى قال ان صحة الحاسة شرط **قلنا** ان العلة لا يجوز ان يتوقف تاثيرها في الايجاب على شرط منفصل
عنها **وايضا** فان احدنا قد يدرك السواد الحال في محل منفصل عنه ولو كان علة في كونه مدركا
لم يجز ذلك لان من حق العلة ان تختص بالمعلول غاية الاختصاص وهذا السواد مما لا اختصاص له
به ولا تعلق **وايضا** فلو كان وجود المدرك علة في كون الحي مدركا وجب اذا ادرك
السواد في محل والبياض في محل اخر ان يحصل على صفتين ضدين وذلك مستحيل **فان قال**
انما لم يجب ذلك لتغاير محليهما **قلنا** الصفتان اذا تضادتا على الجملة فلا فرق بما يوجبهما
بين ان يكون في محل واحد وبين ان يكون في محال متغايرة **الا ترى** ان العلم والجهل لما تضادا
على الجملة لم يفترق الحال بين ان يكون محلهما واحدا وبين ان يكون محلهما متغايرا وكذلك
فالارادة والكراهة لما كانتا تتضادان على الجملة لم يفترق الحال فيه بين ان يكون محلهما واحدا
وبين ان يكون متغايرا حتى انه كما لا يجوز ان يريد الشيء ويكرهه بارادة وكراهة موجودتين في جزء
من قلبه كذلك لا يجوز ان يكون مريدا لذلك الشيء الواحد بارادة في جزء من قلبه وكراهة في جزء
اخر من قلبه كذلك في مسألتنا فهذه جملة ما يحصل في ذلك **واعلم** ان للمخالف شبها في هذا
الباب من جملتها ان المعدوم لو حصل مدركا بعد ان لم يكن لوجب ان يكون مدركا بادراك
كما ان الجسم لما حصل متحركا بعد ان لم يكن متحركا وجب ان يكون متحركا بحركة وذلك محال

والجواب عنها ان لو ثبت لم يصح ان الجسم حصل متحركا مع الجواز وليس كذلك المدرك فانه لم يحصل مدركا مع الجواز لحصل على هذه الصفة مع وجود ان يحصل عليها ويفارق احدهما الاخر **ومنها** قالوا لو حصل القديم تعالى مدركا بعد ان لم يكن لوجب ان يكون قد تغير والتغير لا يجوز على القديم تعالى فليس الا انه غير مدرك **والجواب** ما تعنون بالتغير ان تريدون انه حصل على صفة بعد ان لم يكن عليها او تريدون به صار غير ما كان فان اردتم به الاول فذلك لا كلام لا فائدة فيه وسلم من له قول القائل لو حصل القديم مدركا بعد ان لم يكن لحصل مدركا بعد ان لم يكن وذلك فاسد وان اردتم الثاني فمن اين تعالى اذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب ان يكون قد تغير وصار غير ما كان ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير **قالوا** الا ترى ان ذلك من سمات الحوادث **قلنا** لا نسلم ذلك فبينوه فاذا راموا ساقه لم يجدوا اليه سبيلا **ومنها** قوله تعالى لو كان مدركا لوجب احتياجه الى الحاسة وان يختلف حواسه بحسب اختلاف المحسوسات فاذا كان المدرك صوتا احتاج الى حاسة السمع وان كان المدرك طعما احتاج الى حاسة الذوق وكذلك الكلام في البواقي كما في الواحد منا والمعلوم خلافه فيجب الا يكون مدركا **والجواب** ان الحي منا انما احتاج في ادراك هذه المدركات الى الحواس لانه حي بحيوة والحياة لا تصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك ضربا من الاستعمال والقديم تعالى حي لذاته فافترق احدهما الاخر **ومنها** قالوا لو كان الله تعالى مدركا لوجب ان يسمى ذائقا وشاما ولامسا والمعلوم خلافه فيجب الا يكون مدركا **والجواب** ان الشام ليس باسم للمدرك فقط وانما هو اسم لمن يجتلب المشموم الى الخيشوم طلبا لادراكه وكذلك الذائق اسم لمن يجمع بين محل الطعم وبين لهواته طلبا للادراك به وكذلك اللامس فانه اسم لمن يجمع بين محل حاسته وبين الملموس والقديم تعالى يدرك هذه المدركات لا على هذا الحد فليس يجب ان يجري عليه هذه الاسماء فصح ما قلناه **ثم انه رحمه الله اورد في اخر هذا الفصل ما يلزم المكلف** معرفته في هذا الباب **وجملة** القول في ذلك انه يجب عليه ان يعلم انه تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ويكون سميعا بصيرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال لان المرجع بذلك ليس الا الى كونه حيا لا افة به وهذا ثابت في القديم تعالى في كل حال ٥ ويعلم انه لم يكن سامعا مبصرا فيما لم يزل ولا يكون سامعا مبصرا فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر ويعلم انه مدرك للمدركات الان وهي موجودة وهذه مسئلة خلاف بيننا وبين شيخنا ابي القسم بن سهلويه الملقب بنائل الاشعري وسبب تلقيبه به انه ما طرا الاشعري في مسئلة فانقطع وحم ومات فعندنا انه تعالى مدرك للمدركات ٥ احمع الا ما كان وغيره وعنده ان الله تعالى مدرك للمدركات جملة ما عدا الالم واللذة وانما هو لكونه حيا لا افة به وهذا والذي يدل على ما نقوله ان كونه تعالى مدركا لما ادركه انما هو لكونه حيا لا افة به وهذا حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها فيجب ان يكون مدركا للجميع او لا يكون مدركا لشيء منها فاما ان يكون مدركا لشيء منها دون شيء فلا **وشبهته** في هذا الباب سنبين ان شاء الله ٥

ما كان عليه على ما يقوله في العين اذا وجد فيه سائر ما يعد ان يقول ان اسود ذاته بعد على اتصال عنه

[margin, rotated:] ذي الحال ... العين ... من الحال ... على ... عن ...

احداهما ان الالم انما ندرك بمحل الحيوة في محل الحيوة وهذا يستحيل على القديم جل وعز فيجب الا يدركه **والاصل في الجواب** عن ذلك ان الواحد منا اذا ادرك الالم بمحل الحيوة في محل الحيوة فلانه حي بحيوة وليس كذلك القديم تعالى لانه حي لذاته فلا تجب فيه هذه القضية وصار الحال في الالم كالحال في الحر والبرد فكما لا يقال انه تعالى لا يدركهما لانهما انما يدركان بمحل الحيوة في غير محل الحيوة وهذا يستحيل على القديم تعالى كذلك في مسئلتنا **والثانية** هو انه تعالى لو كان مدركا للالم واللذة لوجب ان يسمى الما وملتذا والمعلوم خلافه **والجواب** عنه ان الواحد منا انما يسمى الما وملتذا لانه يدرك الالم مع النفرة واللذة مع الشهوة والشهوة والنفرة مستحيلان على الله تعالى ففارق احدهما الاخر

فصل في الغرض به الكلام في كونه تعالى موجودا وقبل ان ندل عليه

لا بد من ان نبين حقيقة الموجود والمعدوم **اما** الموجود فعلى ما ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري وشيوخنا البغداديون انه الكائن الثابت وهذا لا يصح لان قولنا موجود اظهر منه ومن حق الحد ان يكون اظهر من المحدود وايضا فان الكائن انما هو الثابت والثابت هو الكائن فكانه في الحد تكرار مستغنى عنه **وبعد** فان الكائن انما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز فكيف يصح تحديد الموجود به **وذكر قاضي القضاة** في حد الموجود انه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والاحكام وهذا وان كان كذلك الا ان ايراده على طريقة التحديد لا يصح لانه اشكل من قولنا موجود ومن حق الحد ان يكون اظهر منه فالاولى الا يحد الموجود بحد لان كل ما يذكر في حده فقولنا موجود اكشف منه واوضح فلو سالنا عن حقيقة الموجود فالواجب ان نشير الى هذه الموجودات **واما في المعدومات** فعلى ما ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري انه المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت وهذا لا يصح لان المنتفي انما يستعمل في المعدوم الذي وجد مرة ثم عدم اخرى فيخرج عن الحد كثير من المعدومات ومن حق الحد ان يكون جامعا مانعا لا يخرج عنه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه **وبعد** فان قوله المنتفي هو قوله ليس بكائن ولا ثابت فيكون تكرارا لا فائدة فيه **فالاولى** ان يحد المعدوم بانه المعلوم الذي ليس بموجود ولا يلزمنا على هذا ان يكون باقي القديم جل وعز والبقا معدوما من لانهما ليسا بمعلومين اذا **ثبت** هذا فاعلم انا لا نحتاج الى اقامة الدلالة على وجود هذه الموجودات لانا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار وليس كذلك القديم تعالى فانا لا نشاهده جل وعز فاحتجنا الى اقامة الدلالة عليه **وتحرير الدلالة على ذلك انه عالم قادر**

27

والعالم القادر لا يكون الا موجودا فلا يمكن رده الى الشاهد لانا لو قلنا ان
الواحد وهذه الدلاله مبنيه على اصلين احدهما هو انه تعالى عالم قادر وقد تقدم
والثاني ان العالم القادر لا يكون الا موجودا فلا يمكن رده الى الشاهد لانا لو قلنا
ان الواحد منا اذا كان عالما قادرا لا بد من ان يكون موجودا فكذلك القديم تعالى ه
كان لقائل ان يقول ان الواحد منا انما يجب ان يكون موجودا لانه عالم بعلم وقادر
بقدره والعلم والقدره يحتاجان الى محل مبني بنيه مخصوصه والمحل المبني على هذا
الوجه لا بد من ان يكون موجودا وليس كذلك القديم تعالى لانه عالم لذاته وقادر لذاته
فلا يجب وجوده وان كان عالما قادرا فالاولى ان يسلك طريقه غير هذه الطريقه
فنقول ان القادر له تعلق بالمقدور والعالم له تعلق بالمعلوم والعدم يحيل
التعلق فلو كان القديم تعالى معدوما لم يصح كونه قادرا ولا عالما والمعلوم خلافه
فان قيل وما المراد بقولكم ان القادر له تعلق بالمقدور والعالم له تعلق بالمعلوم
قلنا المراد بذلك ان القادر يصح منه احداث ما قدر عليه ان لم يكن هناك منع ه
والعالم يصح منه احداث ما قدر عليه على وجه الاحكام والاتساق اذا لم يكن هناك
منع فان قيل ولم قلتم ان العدم يحيل التعلق قلنا لانا قد علمنا ان الاراده
متى وجدت تعلقت ومتى عدمت زال تعلقها وانما زال تعلقها لعدمها فكلما شاركها
في العدم وجب ان يشاركها في زوال التعلق فان قيل ولم قلتم ان الاراده متى
عدمت زال تعلقها ثم لم قلتم ان زوال تعلقها لعدمها قلنا اما الذي يدل على ان الاراده
متى عدمت زال تعلقها هو انه لو لم يزل لكان لا يخلو اما ان يكون متعلقه بعين ما كانت
متعلقه به او متعلقه بغير ما كانت متعلقه به لا يجوز ان يكون متعلقه بعين ما
كانت متعلقه به لانه ما مراد الا ويجوز ان يقضي وينقضي والاراده فلا يجوز تعلقها حتى لم
بالماضي والمنقضي ه ولا يجوز ان يكون متعلقه بغير ما كانت متعلقه به لان في ذلك
انقلابها عما هي عليه في ذاتها وايضا فهي صفه مخالفها وهذا لا يجوز واما الذي
يدل على ان زوال تعلقها لعدمها فهو انه لا يخلو اما ان يكون زوال تعلقها لعدمها
او لما تتناوله او لتقضي مرادها او لخروجها عن (من) ان توجب الصفه للمريد او لخروجها
عن الصفه المقتضاه عن صفه الذات او لان الوجود شرط فيه لا يجوز ان يكون لتقضي مرادها
لان الاراده قد تخرج عن التعلق وان لم تقض (يقض) مرادها فالذي يبين ذلك انا اذا اردنا
قدوم زيد فقد يبدو لنا وما قدم زيد بعد ولا يجوز خروجها من ان توجب الصفه
للمريد لوجهين احدهما ان خروجها من ان توجب الصفه للمريد انما هو لعدمها فقد عاد
الامر الى ما قلناه ولكن بواسطه والثاني انه ليس بان يقال ان زال تعلقها لخروجها

من أن يوجب الصفة للمريد أولى من أن يعلل خروجها من أن يوجب الصفة للمريد
إنما هو لزوال تعلقها فلا يمتنع أن تعلله من المعلل به ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها في
خروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة
عن هذه الصفة فما عاد الأمر إلى أن زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة وبهذه
الطريقة بطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها لأن الوجود شرط فيه
لأنه لو لم يكن العدم مخلا للتعلق لم يكن الوجود موجبا للتعلق فلم يبق إلا أن يكون زوال
تعلقها لعدمها على ما نقوله فإن قيل إن زوال التعلق يتبع العدم يجري التعليل
للشيء بالشيء بمحال الأمر لأنه لا يمتنع أن الجسم إنما لم يكن متحركا لفقد الحركة والأصل
في الجواب عن ذلك أن التعليل للشيء بالشيء لا يجوز إذا كانت العلة موجبة فأما إذا كانت
العلة كاشفة فإنه يجوز وعلى هذا إنما الإنسان لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر فإن قيل
لو كان العدم مخلا للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجبا للتعلق وهذا يقتضي في الموجودات
كلها أن يكون متعلقة ومعلوم خلافه فإن السواد والحلاوة والطعم مما لا تتعلق
والأصل في الجواب عن ذلك أنه ليس يجب في أمر من الأمور إذا أحال حكما من الأحكام
أن يكون نقيض ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم ألا ترى أن عدم المحل يحيل حلول السواد فيه وليس
يجب في وجوده أن يوجب حلول السواد فيه فإن قيل إن هذه القضية إنما وجبت في
الإرادة لأنها علة والعدم يخل ليس بعلة قلنا مخالفة العدم يخل للإرادة ليس بأكثر من
مخالفة هذه المتعلقات بعضها لبعض وهذه المتعلقات مع اختلافها واختلاف
أنواعها واختصاصها بصفة في ذاتها وجدت متعلقة ومع عدمها يستحيل تعلقها فيجب مثله
في العدم تعالى وقد استدل قاضي القضاة على المسألة بأن قال قد ثبت أنه تعالى
قادر والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجودا كما أن القدرة لا يصح الفعل
بها إلا وهي موجودة وهذا إن لم يبن على ما ذكرناه لم يصح الاعتماد عليه بيانه رحمه
الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته من هذا
الفصل وجملة القول في ذلك هو أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان موجودا فيما لم يزل ويكون
موجودا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ولا يحتاج في هذا الباب إلى ما
احتجنا إليه في كونه قادرا عالما لأن ذلك فرع على التعلق وصار الحال في هذا
كالحال في كونه تعالى حيا. أما الذي يدل على أنه تعالى موجود فيما لم يزل فهو أنه لو لم يكن
موجودا فيما لم يزل وحصل كذلك بعد أن لم يكن لاحتاج إلى موجد يوجده وذلك محال

واما الذي يدل على انه تعالى يكون موجودا فيما لا يزال فهو انه يستحق هذه الصفة لذاته
والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال فهذه جملة
الكلام في هذا الفصل **فصل والغرض به الكلام في كونه
تعالى قديما ونقل الدلالة** على ذلك فاعلم ان القديم في اصل اللغة هو ما تقادم
وجوده ولهذا يقال بناء قديم ورسم قديم وعلى هذا قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم
واما في اصطلاح المتكلمين فهو ما لا اول لوجوده والله تعالى هو الموجود الذي لا اول
لوجوده فلذلك وصفناه بالقدم **وتحرير الدلالة** على ذلك هو انه تعالى لو لم يكن قديما
لكان محدثا لان الموجود يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الا
خر لا محالة ولو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج الى محدث وذلك المحدث اما ان يكون
قديما او محدثا فان كان محدثا كان الكلام في محدثه كالكلام فيه فاما ان ينتهي الى
صانع قديم على ما نقوله او يتسلسل الى ما لا نهاية له ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين
وذلك يوجب الا يصح وجود شيء من هذه الحوادث وقد عرف خلافه فان قيل ومن اين
ذلك **قلنا** لان ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده
فيصح ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث الا ترى ان احدنا لو قال لا
اكل هذه التفاحة ما لم اكل تفاحات لا تتناهى لم يصح اكله لهذه التفاحة قط لما وقف
ذلك على وجود ما لا يتناهى وكذلك لو قال اني لا ادخل هذه الدار حتى ادخل دورا لا تتناهى
فانه لا يدخلها البتة لما ذكرناه فاذا وجدت هذه الحوادث صح انها مستندة الى صانع قديم
يسمى الله الحوادث على ما نقوله وقد قيل لو لم يكن صانع العالم قديما لكان محدثا لان
الموجود اما قديم او محدث ولو كان محدثا لم يصح منه فعل الجسم لان المحدث لو قدر لم يقدر
الا بقدرة والقدرة لا يصح بها فعل الجسم فيجب ان يكون قديما واما الذي يلزم معرفته في
هذا الباب فقد ذكرناه في باب كونه موجودا لان المرجع بالقدم ليس الا الى استمرار الوجود
وعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل **فصل والغرض به الكلام في كيفية
استحقاقه تعالى لهذه الصفات** واصل ذلك ان هذه مسئلة خلاف بين
اهل القبلة فعند شيخنا ابي علي انه تعالى يستحق هذه الصفات الاربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا
لذاته وعند ابي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته وقال ابو الهذيل انه تعالى عالم بعلم هو هو واراد
به ما ذكره الشيخ ابو علي الا انه لم يتلخص له العبارة الا ترى ان من يقول ان الله تعالى عالم بعلم لا يقول ان
ذلك العلم هو ذاته تعالى واما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية انه تعالى يستحق هذه الصفات
لمعان لا توصف لا بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم وعند هشام بن الحكم انه تعالى عالم
بعلم محدث وعند الكلابية انه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان ازلية واراد بالازلي القديم الا انه
لما راى المسلمين متفقين على ان لا قديم مع الله لم يتجاسر على اطلاق القول به ثم نبغ الاشعري واطلق
القول بانه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين

وتحرير **الدلالة** على ما نقوله في ذلك هو انه تعالى لو كان عالما بما نعلم لكان لا يخلو اما ان يكون معلوما
او لم يكن معلوما فان لم يكن معلوما لم يجز اثباته لان اثبات ما لا نعلم يفتح باب الجهالات وان كان معلوما
فلا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون معدوما واذا كان موجودا فلا يخلو اما
ان يكون قديما او محدثا والاقسام كلها باطلة فلم يبق الا ان يكون عالما لذاته على ما نقوله **فان قيل**
ما انكرتم ان هذه المعاني صفات والصفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم
قلنا هذه مناقضة ظاهرة من وجوه احدها انك وصفتها بانها معاني ثم سميتها علما وقدرة
وجوه والثاني انك وصفتها بانها صفات والثالث انك وصفتها بانها لا توصف فقد نقضت
كلامك من هذه الوجوه **فان قيل** هذه المعاني عندنا كالاحوال عندكم فكما ان هذه القسمة لا
تدخل في الاحوال عندكم فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني **قلنا** ان هذه المعاني معلومة
عندكم فتدخلها قسمة المعلومات وليس كذلك الاحوال فانها عندنا غير معلومة بانفرادها
وانما الذات عليها تعلم فافترق حدهما الاخر **والذي يدل** على ان الاحوال لا تعلم لانها لو
علمت لم تكن غيرها باحوال والكلام في تلك الاحوال كالكلام فيها فيتسلسل الى ما لا يتناهى
من الاحوال وذلك محال **على** انهم ان عنوا بالمعاني ما نريده بالاحوال فمرحبا بالوفاق
فان قالوا ان هذه المعاني صفات والصفة لا توصف اذ لو جاز ان توصف الصفة ادى الى ما لا يتناهى
من الصفات وصفات الصفات **قلنا** ليس يجب اذا جوزنا ان توصف الصفة ان يوجد ما لا يتناهى
من الصفات وصفات الصفات اذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب وصار الحال فيه كالحال
في الخبر اذا قلنا انه يجوز الاخبار عنه فكما لا يلزمنا ما ذكرتموه فيه كذلك ههنا وهذا لان الجواز
مخالف للوجوب فلا يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر **فان قيل** ابطلوا هذه الاقسام ليتم لكم ما قلتم
قلنا اما الذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم معدوم هو انه لو جاز ان يكون كذلك
لجاز مثله في الواحد منا او معلوم خلافه وهذه طريقة مستقيمة يمكن تمشيتها ولا يمكن الاعتراض
عليها بان يقال ليس الله تعالى مريدا بارادة محدثة موجودة لا في محل ولا يجوز ذلك في الواحد
منا فهلا جاز مثله في مسالتنا لان الفرق بينهما ظاهر وقد بينا ذلك في غير هذا الموضع
والطريقة المرضية المعروفة في هذا هو ان نقول ان في العدم جهلا كما ان فيه علما فلو جاز
ان يكون الله تعالى عالما بعلم معدوم لجاز ان يكون جاهلا بجهل معدوم وذلك يؤدي الى ان يكون
عالما بالشيء جاهلا به دفعة واحدة وذلك محال **ولا يمكن** ان يسلك هذه الطريقة في كونه
مريدا وكارها فنقول ان في العدم كراهة كما ان فيه ارادة فلو جاز ان يكون تعالى مريدا
بارادة معدومة لجاز ان يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يقتضي ان يكون مريدا للشيء كارها له
دفعة واحدة وذلك محال وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها في القدرة والحياة فلا نقول ان في
العدم عجزا كما ان فيه قدرة ولا ان في العدم موتا كما ان فيه حياة لان الموت والعجز ليسا
بمعنيين فيجب ان نسلك طريقة اخرى غير هذه الطريقة **فنقول ان**
القدرة لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال
وكذلك الحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك بها ضربا من الاستعمال وذلك
يترتب على وجودها في محل فهذا هو الكلام في انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان معدومة

واما الكلام في انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان محدثة فهو ان المحدث
لا بد له من محدث ولا يخلو اما ان يكون محدث هذه المعاني نفس القديم تعالى او غيره من القادرين دون
بالقدرة لا يجوز ان يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة لان القادر بالقدرة لا يصح منه ايجاد
هذه المعاني. واما العلم وان صح منه ايجاده فانما يصح منه ايجاده لنفسه لا لغيره لان القادر
بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير الا بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد العلم اذ لو صح ذلك
لوجب في الواحد منا اذا اعتمد على صدر غيره ان يوجد فيه العلم ومعلوم خلافه. ولا يجوز
ان يحدثها نفس القديم تعالى لانه يجب ان يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني فلو ترتب
حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني لادى الى ان يقف كل واحد منهما على الاخر فلا يحصلان
ولا واحد منهما وذلك محال. وتفصيل هذه الجملة هو ان القديم تعالى
لو كان قادرا بقدرة محدثة والمحدث لا بد له من محدث لكان محدثها اما ان يكون نفس القديم
تعالى او غيره من القادرين بالقدرة لا يجوز ان يكون غيره من القادرين بالقدرة لان القادر بالقدرة
لا يصح منه ايجاد القدرة. على ان وجود القادرين (بالقدرة) يترتب على قدرة القديم تعالى فلو ترتب قدرة
القديم تعالى على قدرتنا لوقف كل واحد منهما على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولو كان
محدثها نفس القديم تعالى لوجب ان يكون قادرا قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه احداثها ولن يصح (قدرته)
الا بعد هذه القدرة فيترتب كل واحدة منهما على الاخرى. وكذلك الكلام في كونه تعالى حيا لانه لو
كان حيا بحياة محدثة والمحدث لا بد له من محدث لكان ذلك المحدث اما ان يكون نفس القديم تعالى او
غيره من القادرين بالقدرة لا يجوز ان يكون غيره من القادرين بالقدرة لان القادر بالقدرة لا يصح منه
ايجاد الحياة اذ لو صح ذلك منه لصح ان يحدث لنفسه ما شاء من الحد والاولاد والمعلوم خلافه. على
ان كوننا احياء يترتب على كونه تعالى حيا فوجب الا يحصلا ولا واحد منهما فاذا كان محدثها القديم تعالى
وجب ان يترتب كونه حيا على كونه قادرا مع ان من حق كونه قادرا ان يترتب عليه. وهكذا
الكلام في كونه موجودا او كونه عالما فيعرف من هذا. لانه تعالى لو كان عالما بعلم محدث والمحدث
لا بد له من محدث لكان لا يخلو اما ان يكون نفس القديم تعالى او غيره من القادرين بالقدرة لما قدمنا
في نظائره. ولا يجوز ان يكون نفس القديم تعالى لانه لا بد من ان يكون عالما قبل وجود هذا العلم
حتى يصح منه ايجاده وهذا يقتضي ان يقف كونه عالما على وجود العلم من قبله والعلم من قبله على كونه
عالما فلا يحصلان ولا واحد منهما. فان قيل ومن اين انه تعالى لا بد من ان يكون عالما قبل وجود
العلم حتى يصح منه ايجاده. قلنا لان العلم يجري مجرى الفعل المحكم لانه اعتقاد واقع على
وجه مخصوص فلا يتاتى ايقاعه على ذلك الوجه الا ممن هو عالم. وهذه الدلالة مبنية على
اصول ثلاث احدها ان العلم من قبيل الاعتقاد والثاني انه اعتقاد واقع على وجه والثالث انه
لا يقع على ذلك الوجه الا ممن هو عالم به. اما الاول فقد خالفنا فيه شيخانا ابو الهذيل وقال

ان العلم جنس برأسه غير الاعتقاد والدليل على صحة ما ذهبنا اليه هو ان العلم لو لم يكن
من قبيل الاعتقاد لصح انفصال احدهما عن الاخر اذ لا علقة بينهما من وجه معقول فكان يصح
ان يكون احدنا عالما بالشيء ولا يكون معتقدا له بان يكون ساكن النفس اليه او يكون معتقدا ساكن النفس
اليه ولا يكون عالما به والمعلوم خلافه وبعد فانه لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاعتقاد
على ما نقوله او مخالفا له او ضدا له لا يجوز ان يكون مخالفا له ومضادا له لانه كان يجب اذا طرأ عليه
الجهل الا ينفيهما لان الشيء الواحد لا يجوز ان ينفي شيئين مختلفين غير ضدين الا ترى ان السواد
اذا طرأ على المحل وفيه بياض وحلاوة فانه انما ينفي البياض دون الحلاوة ولا يجوز ان يكون ضدا
لان الضدين لا يجوز اجتماعهما معا فلم يبق الا ان يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله وشبهة
في هذا الباب شبهات احدها انما هو ان العلم لو كان من قبيل الاعتقاد
لوجب في كل اعتقاد ان يكون علما ومعلوم ان اعتقاد المقلد والمبخت ليس بعلم والاصل
في الجواب انا لم نجعل مجرد الاعتقاد علما حتى يلزم ما ذكرتموه وانما جعلنا العلم اعتقادا واقعا
على وجه مخصوص وليس كذلك اعتقاد المقلد والمبخت فانه غير واقع على ذلك الوجه فلا يجب
ما اوردتموه والشبهة الثانية هو ان العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب
في كل عالم ان يسمى معتقدا ومعلوم انه تعالى عالم ولا يسمى بذلك فليس الا ان العلم جنس برأسه
غير الاعتقاد على ما اقوله والاصل في الجواب عن ذلك ان هذا الذي ذكرتموه انما وجب في الواحد
منا لانه عالم بعلم هو اعتقاد مخصوص فيسمى معتقدا وليس كذلك القديم تعالى لانه عالم لذاته
فلا يجب ان يسمى معتقدا والاولى ان يذكر في الجواب عنه ما ذكره الشيخ ابو عبد الله
البصري وهو انه تعالى حاصل على مثل صفة الواحد منا في كونه معتقدا الا انه لم يجر اجراء هذا
اللفظ على القديم تعالى لانه يوهم ان هناك قلبا وصدرا او عقدا وبعد فان الاعتقاد مجاز في ما
استعملنا ومشبه بعقد الحبل والخيط والمجازات لا يجوز اجراؤها على الله تعالى الا بعد توقيف
واذن سمعي ولهذا لا يوصف القديم تعالى بذلك واما الكلام في ان العلم
انما هو اعتقاد واقع على وجه وانه لوقوعه على ذلك الوجه يصير علما فهو انه لو لم يكن كذلك
لكان لا يخلو اما ان يكون علما لجنسه وعينه او لصفة جنسه او لوجوده او لعدمه او لوجود
معنى او لعدم معنى او لحدوثه او بالفاعل او لوقوعه على وجه على ما نقوله لا يجوز ان يكون علما لجنسه
وعينه على ما قاله الشيخ ابو القسم لانه لو كان كذلك لوجب في اعتقاد المقلد والمبخت ان يكون
علما لمماثلتهما واشتراكهما في الجنس والمعلوم خلافه فان قيل ولم قلتم انهما مثلان قلنا
لان موجب احدهما مثل موجب الاخر والاشتراك في الموجب يقتضي التماثل فان قيل فلا جرم نقول
ان اعتقاد المقلد والمبخت علم قلنا ذلك غير ممكن لان العلم يقتضي سكون النفس واعتقاد
المقلد والمبخت مما لا يقتضي ذلك فكيف يجعل ذلك علما وبهذه الطريقة يبطل قول من قال
انه علم لصفة جنسه او لوجوده او لحدوثه وبعد فلو كان علما لحدوثه لكان يجب اذا اوجدنا
نفيا العلم ان ينقلب جهلا والمعلوم خلافه ولا يجوز ان يكون علما لعدمه لان العدم يحيل هذا الحكم
وما احال الحكم لا يجوز ان يؤثر فيه ويوجبه ولا يجوز ان يكون علما لوجود معنى او لعدم معنى لان
اي معنى وجد او عدم فلا تأثير له في ذلك يبين ما ذكرناه انه اذا نظر الناظر في الدليل على الوجه
الذي يدل فانه يحصل له ذلك العلم لا محالة سواء وجد ذلك المعنى او عدم فكيف يجوز ان يجعل ذلك
مؤثرا فيه ولا يجوز ان يكون علما بالفاعل والا كان يصح منه ان يجعل اعتقاد المقلد والمبخت
علما وقد عرف خلافه وبعد فكان يجب صحة ان ينظر الناظر في الدليل على الوجه الذي

فصل

ما نقوله

يدل ثم لا يحصل له العلم بأن لا يخباره والمعلوم خلافه ولم يجب له ان يكون علمًا لوقوعه على وجه على

بيان الوجوه **التي يقع عليها الاعتقاد** فيصير علمًا فكثيرة احدها ان يقع

من الناظر في الدليل على الوجه الذي يدل فان الاعتقاد يصير علما لوقوعه على هذا الوجه

الثاني ان يقع ممن يتذكر النظر والاستدلال وذلك كالاعتقاد الواقع ممن يلتمسه من رد به

الثالث هو ان يقع ممن العالم بالمعتقد وذلك كالاعتقادات الواقعة من جهة

الله تعالى ابتداء فإن وقعها من جهة العالم بالمعتقد فما وجه في كونها علمًا ولا خلاف في هذه الوجوه

بين شيخينا وقد زاد شيخنا ابو عبد الله وجهين احدهما هو ما يحصل عند الحاق التفصيل

بالجملة وذلك كان يعلم احدنا مثلا قبح الظلم على الجملة ثم يعلم في شيء بعينه انه ظلم فيلحقه بتلك الجملة

المقررة في عقله ان كل ظلم قبيح والثاني يذكر العلم فان الاعتقاد الواقع عنده يكون علما لوقوعه

على هذا الوجه وقد **خرج** على مذهب ابي هاشم وجه سادس فقيل لو اعتقد احدنا تقليدا

ان زيدا في الدار ثم يعقد لك الاعتقاد الى ان يشاهده فيها فان ذلك الاعتقاد ينقلب علما

لمقارنته هذا العلم الضروري الا ان هذا مما يستقيم على قوله اذا اجوز البقاء على الاعتقاد وذلك

عندنا لا يجوز لان هذا يقتضي ان ينقلب الحسن قبيحًا والقبيح حسنًا وذلك لا يجوز فهذا هو الكلام

في الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علمًا واما **الكلام** في ان الاعتقاد لا يقع على

هذه الوجوه ولا تتأتى الا ممن هو عالم فهو انه لو لم يكن الموقع له عالما بالدليل على الوجه الذي يدل

لم يولد نظره العلم ولا امكنه اكتساب العلم هذا في الوجه الاول واما الوجه الثاني فكذلك

لانه لو لم يكتسب العلم بالنظر والاستدلال لم يمكنه تذكر النظر والاستدلال لان على وجه يدعوه الى فعل العلم

وكذلك الوجه الثالث فانه لو لم يكن عالما بالمعتقد لم يكن الاعتقاد الواقع منه علما واما ما زاده

الشيخ ابو عبد الله البصري فظاهر ايضًا لانه لو لم يكن عالما بقبح الظلم على الجملة لا يمكنه الحاق

التفصيل بالجملة وهكذا الكلام في الوجه الثاني فانه لو لم يكن عالما لم يمكنه تذكر العلم

فحصل من هذه الجملة ان العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص وان وقوعه على هذا الوجه

مما لا يمكن الا ممن هو عالم اذا ثبت هذا فاذا كان القديم تعالى عالما يعلم محدث والمحدث لا بد له

من محدث ومحدثه لا بد من ان يكون هو الله تعالى لزم ان لا يقع وجود هذا العلم الا اذا كان عالما

ولا يكون عالما الا اذا كان هذا العلم فيترتب كل واحد منهما على الآخر وذلك محال فان قيل

اليس انه تعالى مريد بارادة محدثة موجودة لا في محل مرقبله ثم لا يجب ان يكون مريدا قبل تلك الارادة

فهلا جاز ان يكون عالما يعلم محدث ولا يجب ان يكون عالما قبل وجود ذلك العلم قلنا فرق بين

الموضعين لان الارادة جنس يفعل فلا يحتاج الى قصد وارادة وليس كذلك العلم لانه اعتقاد

واقع على وجه مخصوص لا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين فافترق حدهما الآخر

وللمخالف في هذا الباب شبه من جملتها

هو انهم قالوا لم يكن القديم تعالى عالما بوجود العالم فيما لم يزل ثم حصل عالما بذلك بعد ان لم يكن

عالما به وهذا اوجب ان يكون عالما يعلم محدث وربما يعبرون العبارة فيقولون انه تعالى لم

يكن عالما فيما لم يزل بانه فاعل وحصل عالما به بعد ان لم يكن فيجب ان يكون عالما يعلم محدث

على ما نقوله والاصل في الجواب عن ذلك ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده متى وجد يدلك انا

لو قدرنا بقاء هذا العلم لكان لا يخلو اما ان يكون متعلقا او لا يكون متعلقا لا يجوز الا يكون

متعلقًا لان ذلك يقتضي انقلاب جنسه واذا تعلق فلا يخلو اما ان يكون متعلقًا بوجوده او بانه

سيوجد لا يجوز ان يكون متعلقا بانه سيوجد لانه موجود والعلم لا يتعلق بالشيء الا على ما هو به

فلم يبق الا ان يكون متعلقا بوجوده على ما نقوله فهذه شبهة عقلية والجواب عنها. واما
شبهتهم من جهة السمع فقد تعلقوا بقوله تعالى حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
ونبلوا اخباركم. وحتى اذا دخلت على الفعل المضارع افادت الاستقبال وهذا يدل على انه تعالى
حصل عالما بعد ان لم يكن عالما وفي ذلك ما نريده. وتعلقوا ايضا بقوله تعالى الان خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا قالوا لم يخفف عنهم بعد الوقت ثم عطف عليه العلم فيجب
ان يكون عالما بعلم محدث. وتعلقوا ايضا بقوله تعالى فينظر كيف تعملون قالوا فهذا يدل
على انه يحصل عالما بعد ان لم يكن عالما. والجواب عن ذلك
طريقان اثنان احدهما ان نقول ان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن
لان صحة السمع تنبني على هذه المسألة وكل مسألة تنبني صحة السمع عليها فالاستدلال به عليها
يجري مجرى الاستدلال بالشيء على نفسه وذلك لا يجوز. واما قلنا ان صحة السمع موقوفة على
هذه المسألة لانا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا يمكننا معرفة السمع وما لم نعلم انه تعالى عالم بقبح
القبائح واستغنائه عنها لا نعلم عدله وما لم نعلم كونه تعالى عالما لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح
واستغنائه عنها اجمع فقد ثبت صحة السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها.
والطريقة الثانية هي ان نقول ان العلم قد يرد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم قال تعالى حتى
هذا يعلمني اي واما عالم به وكذلك قال تعالى هذا علم الحسبة وعلم الساقي اي معلومهما
اذا ثبت هذا فقوله تعالى حتى نعلم المجاهدين منكم المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم ووقوعه
وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا اي وقع الضعف المعلوم من حالكم ووقوعه وقوله
فينظر كيف تعملون اي يقع العمل المعلوم ووقوعه منكم فهذه جملة الكلام في انه لا يجوز
ان يستحق هذه الصفات لمعان محدثة. رحمه الله عاد الى الكلام
في انه لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة والاصل في ذلك
انه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة وقد ثبت ان القديم انما يخالف مخالفه بكونه
قديما وان الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق لوجب
ان تكون هذه المعاني مثلا لله عز وجل حتى اذا كان القديم تعالى عالما لذاته قادرا لذاته وجب
في هذه المعاني مثله ولوجب ان يكون الله تعالى مثلا لهذه المعاني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات بل كان
يجب ان يكون كل واحد منها مثلا لصاحبتها فكان يكون العلم بصفة الحيوة والقدرة وغيرها
حتى يقع الاستغناء بواحد منها عن سائرها وهذه الدلالة مبنية على اصول احدها
انه تعالى انما يخالف مخالفه بكونه قديما والثاني ان الصفة التي بها تقع المخالفة عند الافتراق بها
تقع المماثلة عند الاتفاق والثالث ان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك
في سائر صفات الذات. اما الكلام في انه تعالى انما يخالف مخالفه بكونه قديما فهو ان
المخالفة ليس باكثر من ان لا يكون غيره مثله فيما يرجع الى ذاته وهذا ثابت في الله تعالى فلا يخلو اما
ان يكون لمجرد كونه ذاتا او لصفة من الصفات لا يجوز ان يكون المخالفة واقعة بكونه ذاتا فقط لان غيره
من الذوات يشاركه في ذلك واذا كانت بصفة من صفاته فلا يخلو اما ان يكون بصفات الافعال
او المعاني نحو كونه محسنا ومتفضلا ورازقا ومريدا وكارها او بصفة مستحقة للذات
لا يجوز ان يكون المخالفة بصفات الافعال لان المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل ولا هذه الصفات

ولا بصفات المعاني

فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات وصفات الذات كونه قادرًا عالمًا حيًا موجودًا
ثم لا يخلو إما أن تقع المخالفة بمجرد هذه الصفات أو بوجوبها لا يجوز أن تقع بمجردها لأن أحدنا
يشارك القديم في مجرد هذه الصفات فلم يبق إلا أن تقع بوجوبها ثم لا يخلو إما أن تقع بوجوب
مجموع هذه الصفات أو بوجوب كل واحدة منها لا يمكن أن يقال إنها تقع بوجوب مجموع
هذه الصفات لأن المخالفة إنما تقع بالوجوب وذلك ثابت في كل واحدة منها فلم يبق إلا أن تقع
بوجوب كل واحدة من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجودًا فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه
وفي ذلك ما نريده لأنا لم نرجع بالقدم ليس إلا إلى وجوب الوجود. **وأما الكلام في أن**
هذه الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند
الاتفاق فالذي يدل عليه أن السواد لما خالف مخالفة بكونه سوادًا عند الافتراق
ماثل ما ماثله بتلك الصفة عند الاتفاق بيّن ذلك أنه لما خالف السواد البياض بكونه سوادًا
ماثل السواد بهذه الصفة فصح ما قلناه. **وأما الكلام** في أن الاشتراك في صفة
من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات فقد ذكرناه في باب حدوث
الأعراض فلا وجه لإعادته. **إذا ثبت** هذا فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعانٍ
قديمة لوجب فيها أن تكون مثلًا لله تعالى وهذا يوجب إذا كان الله تعالى عالمًا قادرًا أن يكون هذه المعاني
عالمة قادرة وذلك محال، وأن يكون بعض هذه المعاني بصفة البعض وإن يقع الاستغناء
بأحدها عن الثاني وذلك محال وما أدى إليه وجب أن يكون محالًا. **فإن قيل** كيف يقع
هذا الإلزام ولم يثبت لكم بعد أنه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته يوضح ذلك أن الاشتراك
في صفة من صفات الذات وإن أوجب الاشتراك في سائر صفات الذات لم يوجب الاشتراك
في صفات المعاني ألا ترى أن ما شارك الجوهر في كونه جوهرًا إنما يجب أن يشاركه في صفاته
الذاتية نحو كونه متحيزًا ولا يجب أن يشاركه في صفات المعاني نحو كونه متحركًا وساكنًا
كذلك في مسألتنا. **والأصل في الجواب عن ذلك** أن لنا في هذا الباب مذهبين
أحدهما أن نقول إن الاشتراك في صفة من صفات الذات وإن لم يوجب الاشتراك في صفات
المعاني إلا أنه يوجب الاشتراك في صحة صفات المعاني فما من جوهر مثلًا إلا ويجب أن
يكون متحيزًا يصح أن يكون متحركًا وساكنًا فهلا جوزتم أن يكون العلم مما يصح أن يعلم ويقدر ويحيى
والطريقة الثانية هو أنا لم نقتصر على هذا الشق بل ألزمناكم السؤال الثاني فقلنا لو كان
كما ذكرتموه لوجب أن يكون القديم تعالى مثلًا لهذه المعاني وهذا يوجب أن يكون الله تعالى
بصفة العلم والقدرة والحياة تعالى عن ذلك فيستغني عن هذه المعاني فماذا يقولون عنه
فإن قيل أليس من مذهبكم أنه تعالى لا يستحق كونه قديمًا لذاته فكيف أوجبتم الاشتراك
فيه التماثل والاشتراك في سائر صفات الذات **قلنا** لنا في هذه المسألة مذهبان أحدهما
أنه يستحق هذه الصفة لذاته وهو مذهب أبي علي والثاني أن هذه الصفة لله تعالى من مقتضى صفة
ذاته وهو مذهب أبي هاشم تعالى هذا المذهب الأول لا كلام فيه وعلى المذهب الثاني فالصفة
المقتضاة عن صفة الذات كصفة الذات في أن بها تقع الخلاف والوفاق وأن بالاشتراك
فيها يجب الاشتراك في سائر صفات الذات **واحد ما يدل على أنه**
تعالى لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى والصفة متى وجبت استغنت
بوجوبها عن العلة وهذه الدلالة مبنية على أصلين أحدهما أن هذه الصفة واجبة لله تعالى
والثاني أن الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة **أما الذي يدل**

المخالفة

لذاته

على أن هذه الصفة واجبة لله تعالى فيما لم يزل ولو لم تكن واجبة لكانت جائزة وهذا يوجب أن يكون
القديم تعالى عالما بعلم محدث وقد أبطلنا ذلك من قبل وأما الذي يدل على أن
الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة صفة العلة فإنها لما كانت واجبة استغنت
بوجوبها عن العلة فكل ما شاركها في الوجوب يجب أن يشاركها في الاستغناء عن العلة فإن قيل
إنما استغنت عن العلة لا لوجوبها بل لاستحالة قيام العلة بها قلنا فكان يجب أن لا يستغني
الجوهر بوجوبه عن علة لأنه لا يستحيل قيام العلة بالجوهر وقد علم خلافه وبعد فإن هذا التعليل
لا ينافي ما قلناه فنعلل الحكم بهما وفائدة التعليل بهما أن أيهما ثبت ثبت الحكم فإن قيل
هذا باطل بالصفة الصادرة عن العلة بكون الجسم متحركا فإنها تجب ولا تستغني عن العلة قلنا
هذا لا يلزمنا من وجهين أحدهما أن الجسم حصل متحركا مع الجواز لا مع الوجوب بخلاف مسألتنا
والثاني أن الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا جرم استغنت بوجوبها عن علة أخرى فقولوا
مثل ذلك في مسألتنا وقد تورد هذه الطريقة على وجه آخر فيقال لو كان الله
تعالى عالما بعلم لكان إليه طريق ولا طريق إلى ذلك فإن قالوا ومن أين أنه لا طريق إليه قلنا لأن
الطريق إلى إثبات العلم وغيره من العلل تجدد الصفة مع الجواز وهذه الصفة واجبة لله تعالى
فإن قيل ألستم قد عممتم على إلى نفي الشيء اعتماده على هذه الطريقة في نفي الثاني فكيف اعتمدتموها
هاهنا قلنا لأن الثاني يجوز أن يثبت ولا طريق إليه إذ الطريق إليه إنما هو فعله
وفعله موقوف على اختياره ودواعيه بخلاف العلم لأنه موجب لما هو طريق إليه فلا يجوز إثباته
إلا ولكان إليه طريق فافترقا ثم إنه رحمه الله فصل هذه
الجملة التي أجملها وتكلم على كل واحد منها بكلام يخصه وجملته العوارض
ذلك هو أنه تعالى لو كان حيا بحياة والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك
ضربا من الاستعمال لوجب أن يكون القديم تعالى جسما وذلك محال وكذا الكلام في القدرة لأن
القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل وفي سببه ضربا من الاستعمال فيجب
أن يكون القديم تعالى جسما ومحلا للأعراض وذلك لا يجوز وأما العلم فقد سلك فيه طريقان
أحدهما هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا وفي علمنا أن
يكون مثلا لعلمه تعالى وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين لأن المثلين لا يجوز افتراقهما
في قدم ولا حدوث وذلك محال وهذه الدلالة مبنية على أصلين أحدهما أنه تعالى لو كان
عالما بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا وفي علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى والثاني
أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث أما الأول فالذي يدل عليه هو
أنه تعالى إذا كان عالما بعلم لا بد في ذلك العلم من أن يكون متعلقا بما يتعلق به علمنا وهذا
يقتضي تماثلهما لأن العلمين إذا تعلقا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين يبين ذلك
أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعا والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين فإن
قالوا هذا إنما كان يجب إذا حصلا لعالم واحد فأما إذا تغايرا لعالمين فلا قلنا
تغايرهما لعالمين مما لا يوجب افتراقهما إلا في كيفية الوجود ولا افتراق في ذلك والافتراق فيه
مما لا حظ له في اقتضاء الخلاف والوفاق ولهذا صح وجود المختلفين في محل واحد ووجود
المثلين في محلين متغايرين لأنه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي وأما الذي يدل
على أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع الخلاف

وفي علمنا ان يكون مثلا لعلمه صح

فهو الوفاق والصفة التي بها يقع الخلاف والوفاق لا يجوز اتفاق المختلفين وافتراق المثلين
فيها فصح ما قلناه وبان انه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب في علمه ان يكون مثلا لعلمنا وهذا
يقتضي ان يكونا قديمين او محدثين وذلك محال **والطريقة الثانية** هو انه تعالى لو كان عالما
بعلم لكان لا يخلو اما ان يكون عالما بعلم واحد او بعلوم محصورة او بعلوم لا نهاية لها **لا** يجوز
ان يكون عالما بعلوم لا نهاية لها لان وجود ما لا نهاية له محال **ولا** يجوز ان يكون عالما بعلوم
محصورة لان انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات ولا ان يكون عالما بعلم واحد لان
العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق بأكثر من متعلق واحد على طريق التفصيل فيجب الا يكون
عالما بعلم اصلا **فان قيل** ومن اين ان العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق بازيد من متعلق
واحد على طريق التفصيل **قلنا** لانه لو جاز ان يتعدى التعلق من واحد الى ما زاد
د
عليه ولا حاصر لجاز ان يتعلق بما لا نهاية له وما ليس على ما الشيء به كما يتعلق به على ما هو به كالاعتقاد
وذلك محال **وبعد** فان من معلومين لا يصح ان يعلم احدهما ولا يعلم الاخر وهذا
يدل على ان العلم الواحد لا يتعلق بازيد من متعلق واحد على طريق التفصيل **فان قال**
كيف يصح قولكم هذا ومعلوم ان من عرف الفرع عرف الاصل لا محالة وكذلك من
ادرك المدركات فانه يجب ان يعلمها كلها حتى لا يجوز ان يعلم البعض دون البعض وهذا
ينقض ما ذكرتموه **قيل** له اما الاول فلا يصح لانه يجوز ان يعلم الاصل وان لم
يخطر بباله الفرع واما المدركات فانه يصح ان يعلم بعضها ولا يعلم البعض بان يكون هناك
لبس فلا يقدح ذلك فيما قلناه **وقد تعلق المخالف في هذا الباب**
بشبه وشبهاتهم على ضربين احدهما ما يستدلون به اثباتا على انه تعالى
عالم بعلم والثاني ما يوردونه ابطالا لكلامنا في انه تعالى عالم لذاته حتى
يتبين لهم انه تعالى عالم بعلم **فمن الضرب الاول** قولهم قد ثبت انه تعالى عالم فيجب ان يكون عالما
بعلم لان العالم من له العلم **قيل** ذلك اما لم يجب في الشاهد عالما الا بعلم فكذلك
في الغائب وصار الحال في ذلك كالحال في الحركة فكما انا لم نجد في الشاهد متحركا الا بحركة
وجب مثله في الغائب كذلك في مسألتنا **وربما** قالوا لما لم يجز ان يكون في الشاهد اسود
الا بسواد وجب مثله في جميع المواضع وكذلك فلما لم يكن الجسم جسما الا بالطول
والعرض والعمق وجب مثله في سائر المواضع وكذلك الفاعل في الشاهد لما
لم يكن فاعلا الا بفعل وجب مثله في الغائب كذلك يجب في كونه تعالى عالما وهذا
يقتضي صحة ما قلناه **وربما** يؤثرون ذلك على وجه اخر فيقولون ان العلم علة في كون
الذات عالما والعلة يجب فيها الطرد والعكس وهذا يوجب في كل عالم ان يكون عالما
بعلم وفي ذلك ما نريده وصار الحال فيه كالحال في الحركة فانها لما كانت علة في كون الجسم
متحركا وجب الطرد والعكس حتى وجب في كل متحرك ان يكون متحركا بحركة وايضا فان
السواد لما كان علة في كون الاسود اسود وجب فيه الطرد والعكس حتى وجب في كل
اسود ان يكون اسود بسواد كذلك في مسألتنا وهكذا قالوا في الجسم والفاعل على ما تقدم
والاصل في الجواب عن ذلك ان يقال لهم ما الدليل على ان احدا في الشاهد
هد
عالم بعلم حتى تقيسوا عليه الغائب فان قالوا لا خلاف بيننا وبينكم في ذلك فالوجه المنا(زعة)

قلنا لِمَ هذه المنازعة غرض صحيح فدلوا عليه فان قالوا الدليل على ذلك هو ان
احدنا ما حصل عالما مع جواز ان لا يحصل والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من امر
يخصص له ولمكانه حصل عالما والا لم يكن بان يحصل على هذا الوجه اولى من خلافه
وليس ذلك الا وجود معنى هو العلم قلنا هذه الطريقة مرضية الا ان هذا غير ثابت
في حق القديم تعالى لانه تعالى يحصل عالما على الوجوب لا مع الجواز فلا يمكن قياس الغائب على
الشاهد والحال هذه فان قالوا الدليل على ذلك هو ان العالم حقيقته من له العلم
قلنا هذه شبهة مستقلة سنبينها في باب العلم لله تعالى فلولا فسادها لشبهة الاولى لما
لما وقعت الحاجة الى الاشتغال بها فان قالوا ان العالم مشتق من العلم وهذا يدل على
ان احدنا عالم بعلم قلنا هذه شبهة مفردة يمكن ان يذكر في اثبات العلم لله تعالى والاشتغال
عن شبهة ذكرتموها اليها يؤدي نقصان تلك الشبهة ثم انا نعود الى الكلام
على ما اوردوه من الشبه فنقول قولكم انا لم نر في الشاهد عالما الا بعلم فكذلك في الغائب
اعتماد على مجرد الوجود وذلك مما لا ينفع في مثل هذه المواضع ثم ليس ذلك اكثر من انا لم نجد في
الشاهد عالما الا بعلم وكذلك لم نجده الا جسما ذا آلة فاحكموا بمثله في الغائب واما قياسهم
ذلك على المتحرك فلا ينفع لان الفرق بينهما هو انه ما متحرك شاهدناه او غائبا الا وقد
حصل متحركا مع الجواز فلم يكن بد من اثبات حركة وليس كذلك في مسالتنا لانه لا يمكن
ان يقال ما من عالم الا وقد حصل عالما مع الجواز حتى يجب اثبات العلم فالفرق بينهما
ظاهر واما ما ذكروه في الاسود فبعيد لان الحال في ذلك انما لا يختلف من حيث ان
المرجع بالاسود الى محل حله السواد وكان السواد كالحقيقة في ذلك والحال لا يختلف
بخلاف مسالتنا فان العلم ليس حقيقة في كونه عالما واما ما ذكروه في الفاعل فلا ينفع ايضا
لان الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال حتى يقال انه انما يستحق تلك الحال لامر دون امر وليس
كذلك في العالم فان له بكونه عالما حالا على ان وقوع الفعل من جهة القادر كالحقيقة
في كونه فاعلا فلذلك لم يختلف وكذى الكلام في الجسم واما ما قالوه من ان العلم علة
في كون الذات عالما والعلة يجب فيها الطرد والعكس وهذا يوجب في كل عالم ان
يكون عالما بعلم وما شاكل ذلك على الحركة فانها لما كانت علة في كون الجسم متحركا يطرد
وينعكس حتى ما من متحرك الا ويجب ان يكون متحركا بحركة وقد والاصل في
الجواب عن ذلك هو ان نقول مسلم ان العلم علة في كون الذات عالما
لكن من اين ان العلة يجب فيها الطرد والعكس فان قالوا الدليل على
ذلك الحركة فانها لما كانت علة في كون الجسم متحركا وجب فيها الطرد والعكس
حتى وجب في كل متحرك ان يكون متحركا بحركة قلنا هذا الذي ذكرتموه لا ينفع لان
ذلك انما وجب في كون الجسم متحركا لا لان العلة يجب فيها الطرد والعكس بل لانه
ما من جسم الا وقد حصل متحركا مع جواز ان لا يحصل متحركا والحال واحدة والشرط
واحد فلا بد من اثبات حركة وليس كذلك في مسالتنا لانه لا يمكن ان يقال ما من عالم الا
وقد حصل عالما مع جواز ان لا يحصل لان هذه الصفة واجبة لله تعالى ففارق احدهما الآخر
فان قالوا الذي يدل على ما ذكرناه السواد فانه لما كان علة في كون الاسود اسود اطرد
وانعكس قلنا هذا لا ينفع لان ذلك انما وجب لا لان الشيء لا علة والعلة يطرد
وينعكس بل لان المرجع بالاسود الى محل حله السواد فلا يختلف شاهدا وغائبا

ردوه

سبب ذلك ان الاسود ليس له بكونه اسود حال حتى يعلل بوجود السواد فيه فقسمناه او

ومن هذا الضرب قولهم ان العالم لا بد له من حقيقة ولا يخلو اما ان يكون

حقيقته من يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام والاتساق او على ما ذكرتموه وذلك لا يصح

لان احدنا مع كونه عالما يفعل الفعل لا يصح منه ايقاعه على وجه الاحكام والاتساق فلم

يبق الا ان يكون حقيقته من له العلم على ما نقوله **والاصل في الجواب**

عن ذلك هو ان يقال لهم هذا توصل بالعبارات الى المعاني وذلك مما لا يجوز لما سنبينه

من بعد **وبعد** فما انكرتم ان حقيقة العالم من يصح منه ايقاع الفعل محكما متسقا

اذا كان قادرا عليه ولا يلزم على هذا الفعل بعجز لانه ليس بقادر عليه حتى لو قدر عليه لامكنه ايقاعه

على وجه الاحكام والاتساق **وبعد** فلو كان حقيقة العالم لوجب فيمن علم احدهما ان يعلم الاخر كما

في الحد والمحدود ومعلوم ان في الناس من يعلم العالم عالما وان لم يعلم العلم كالاصم ونفاة

الاعراض وغيرهم فانهم علموا العالم عالما وان لم يخطر ببالهم العلم **وبعد** فانهم اذا فسروا العالم بمن له

العلم والعلم بما يوجب كون الذات عالما فهذا احالوا احد المجهولين على الاخر **ومن هذا**

الضرب قولهم قد ثبت ان الله تعالى عالم والعالم مشتق من العلم فيجب ان يكون عالما بعلم

وصار هذا كالضارب فانه لما كان مشتقا من الضرب وجب في كل ضارب ان يكون ذا ضرب

كذلك في مسالتنا **قلنا** هذا توصل بالعبارات الى المعاني وذلك عكس الواجب **بين ذلك**

ان الشيء يعلم اولا ثم يعبر عنه بعبارة وانتم قد عكستم هذه القضية **وبعد** فلو لم يخلق الله تعالى

العرب او خلقهم خرسا الستم يلزمكم ان تعلموه عالما بعلم فباي شيء تستدلون على ذلك والحال

ما قلناه **وبعد** فلو كان العالم مشتقا من العلم لوجب ان يسبق العلم بالمشتق منه على العلم

بالمشتق كما في الضارب فانه لما كان مشتقا من الضرب يسبق العلم بالمشتق منه على العلم

بالمشتق حتى ما لم يعلم وقوع الضرب من قبله لم يعلمه ضاربا فكان يجب مثل ذلك في مسالتنا

والمعلوم انهم لا يعرفون العلم معنى يوجب كون الذات عالما وانما يستعملون هذه اللفظة في العالم

مرة وفي المعلوم اخرى فيقولون حرك هذا بعلمي اي وانا عالم به وربما يقولون هذا علم ابي حنيفة

وعلم الشافعي اي معلومهما فكيف يقال ان قولنا عالم مشتق من العلم **وبعد** فان هذه

الطريقة توجب عليهم ان يثبتوا لله علوما كثيرة لان قولنا عالم ان افادنا العلم من طريق الاشتقاق

فقولنا اعلم لا بد ان يفيد زيادة العلوم والقوم لا يقولون بذلك لان عندهم ان الله تعالى عالم بعلم واحد

واحد ومما يتعلقون به في ان الله تعالى عالم بعلم هو انهم قالوا ان احدنا اذا علم

القديم تعالى عالما فان علمه لا يخلو اما ان يتعلق بذاته او بمعنى سوى ذاته لا يجوز ان يتعلق بذاته فقط

لان احدنا يعلم ذاته تعالى وان لم يعلم كونه عالما فليس الا ان علمه متعلق بمعنى سوى ذاته

وهذا هو الذي نقوله **والاصل في الجواب** عن ذلك ان علمه هذا لا يتعلق بذاته حال

تعالى فقط ولا بمعنى سوى ذاته وانما يتعلق بذاته على الصفة كما نقوله في علم الواحد منا بحدوث

الاجسام لانه لا يتعلق بذات الجسم فقد كان يعلم ذاته وان لم يعلم كونه محدثا ولا بمعنى سوى ذاته

لاستحالة ان يكون المحدث محدثا بالمعنى لان ذلك المعنى لو كان معدوما والعدم بلا ابتدا

فيلزم قدم المحدث وكذلك ان كان قديما وان كان محدثا فقد شارك الجسم فيما له ولاجله

احتاج الى هذا المعنى فيجب ان يكون محدثا بمعنى اخر فيتسلسل **فان قيل** هذا ينبني على

ان له عز وجل بكونه عالما حالة وصفة ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه **قلنا** الدليل على ذلك هو ما

قد ثبت ان احدنا يستحيل ان يكون عالما بالشيء بعلم في جزء من قلبه وجاهلا بذلك الشيء بجهل

فان قيل في جزء من قلبه فلولا انهما يوجبان للجملة صفتين متضادتين والا لما استحال ذلك
استحالة اجتماعهما لتضادهما قلنا تضادهما لا يخلو اما ان يكون على الجملة او على المحل فان
كان على الجملة فهو الذي نقوله وان كان على المحل فانما يستحيل اجتماعهما اذا كان محلهما
واحدا او ما هو في حكم الواحد فاما اذا تغاير بهما المحل فيجب صحة وجودهما على الحد الذي ذكرنا وانما استحال بينا
ان ذلك من حيث يوجب كل واحد منهما للحي صفة معاكسة لما يوجبه الاخر على ما نقوله
ومما يقولونه ان صحة الفعل المحكم دلالة العلم والادلة لا تختلف وجوابنا انه حكم
صادر عن الحكم عن الجملة فلا يدل على ما يختص ببعض ومما يتعلقون به
من هذا الضرب قولهم ان العالم منا يحتاج الى العلم فلا يخلو اما ان يكون احتياجه الى العلم لمجرد
هذه الصفة او لجوازها لا يجوز ان يكون احتياجه الى العلم لجواز هذه الصفة لان الجواز ثابت
في الجاهل فلم يبق الا ان يكون احتياجه الى ذلك لمجرد هذه الصفة ومجرد هذه الصفة ثابت في القديم
تعالى فيجب ان يكون عالما بعلم والاصل في الجواب عن ذلك ان العالم منا يحتاج الى العلم لا لمجرد
هذه الصفة ولا لجوازها بل لتجددها مع جواز الا يتجدد وهذا غير ثابت في القديم تعالى فلا يجب ان
يكون عالما بعلم ثم يقال لهم ان الموجود منا يحتاج الى موجد فلا يخلو اما ان يكون احتياجه
الى الموجد لمجرد هذه الصفة او لجوازها لا جائز ان يكون احتياجه الى ذلك لجواز هذه الصفة
لان الجواز ثابت في المعدوم ولا يحتاج الى الموجد فلم يبق الا ان يكون احتياجه الى موجد
يوجده لمجرد الوجود وهذا ثابت في القديم تعالى فيجب ان يحتاج الى موجد يوجده فكما انهم يقولون
ان الموجود منا لا يحتاج الى موجد لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها بل انما يحتاج الى ذلك لتجدد
هذه الصفة مع جواز الا يتجدد وهذا غير ثابت في القديم تعالى كذلك في مسالتنا فهذا والجواب عنه
هو الكلام فيما استدلوا به اولا على ان الله تعالى عالم بعلم واما الضرب الثاني
من شبههم فنحو قولهم انه تعالى لو كان عالما لذاته لوجب ان يكون ذاته بصفة العلم لان
العلم انما صار علما لانه يعلم به ما يتناوله كون الذات عالما حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علما
وربما يغيرون العبارة فيقولون انه تعالى لو كان عالما بمعنى لوجب في ذلك المعنى ان يكون بصفة
العلم وكذلك اذا كان عالما لذاته وجب في ذاته ان يكون بصفة العلم وفي ذلك ما يريده
والاصل في الجواب عن ذلك انهم انما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم انا قد
سلكنا في قولنا انه تعالى عالم لذاته طريقة التعليل وجعلنا ذاته تعالى كالعلة في هذه الصفة وليس
الامر كما ظنوه فانا عرضنا نفي التعليل وان ذاته كاف في حصول الصفة ولا يحتاج الى شيء
آخر وصار الحال في ذلك كالحال في الجوهر انه جوهر لذاته على معنى ان ذاته كاف في ذلك
وان نفي الاستغناء عما عداه فكيف يصح كلامهم واما قولهم ان العلم انما صار علما لانه يعلم
ما يتناوله كون الذات عالما حتى لو لم يوجب خرج عن كونه علما فليس اولى من ان يعكس فيقال
انما وجب كون العالم عالما لكونه علما حتى انه لو لم يكن علما لم يكن ليوجب هذه الصفة وهذا يقتضي الا
يصير العلة مثل المعلل به ومن شأن ما يجعل علة ان يكون متميزا عن المعلل به بل ما قلناه اولى
لان في هذا اتباع الصفة بالعلة وما ذكروه اتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب واما
ما قالوه من انه تعالى لو كان عالما بمعنى لوجب في ذلك المعنى ان يكون بصفة العلم فكذلك اذا كان
عالما لذاته وجب في ذاته ان يكون بصفة العلم فذلك جمع بين امرين من غير جامعة فلا يصح
ثم يقال لهم اليس انه تعالى لو كان عالما بمعنى لكان ذلك قد اوجب الحكم لغيره وكان
علة فيه ولم يلزم ذلك اذا كان عالما لذاته فكيف يصح ما ذكروه وهل هذا الا كان
يقول الجوهر لو كان جوهرا لمعنى لكان لا بد في ذلك المعنى من ان يكون على صفة كذا من الصفات لها

والكلام انما يوجب تلك الصفة فكذلك الا ان و هو جوهر لذاته وجب ان يكون بصفة ذلك المعنى
فكما ان ذلك خلف من الكلام كذلك في مسالتنا **وللمخالف في هذا الباب**
شبه من جهة السمع قد تعلقوا بها بعضها قد ذكرناه وبعضها نذكر الان فمن
جملة ما ذكروه تعلقهم بقوله تعالى انزله بعلمه وقوله سبحانه ولا يحيطون بشي من علمه وقوله فلنقص
عليهم بعلم وهذا يدل على انه تعالى عالم بعلم **وربما** يستدلون بالسمع على اثبات القدرة فيقولون
انه تعالى قال والسماء بنيناها بايد اي قوة وقال هو اشد منهم قوة **والاصل في الجواب** عن ذلك
ان الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة غير ممكن لان صحة السمع تنبني على كونه عدلا وكونه عدلا ينبني
على انه عالم لذاته فكيف يصح ذلك ثم نقول لهم لا تعلق لكم بالظاهر لان هذه الايات انما دخل
في الاله كقولهم مشيت برجلي واحدث بيدي وكتبت بقلمي وليس تعلم بالاله فما دخل فيه فلا يصح التعلق
بظاهر الاية واذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتاويل اولى منا فنحمله على وجه يوافق الدلالة العقلية
فنقول قوله عز وجل انزله بعلمه اي وهو عالم به وقوله فلنقص عليهم بعلم اي ونحن عالمون
وقوله ولا يحيطون بشي من علمه اي من معلومه فان العلم قد يستعمل في العالم مرة وفي المعلوم
اخرى **قال تعالى** حكاية هذا تعلمي اي وانا عالم به **ويقال** هذا علم ابي حنيفة والشافعي اي معلومهما
واما ما ذكروه من اثبات القدرة لله تعالى فلا يصح لما تقدم من ان الاستدلال بالسمع على هذه
المسئلة غير ممكن ثم نقول قوله تعالى هو اشد منهم قوة لا يجوز حمله على ظاهره لان الشدة والصلابة
انما تستعمل في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيجب حمله على وجه يوافق دلالة العقل **فنقول**
قوله هو اشد منهم قوة المراد به وصف اقتداره وانه اقدر القادرين **وبعد** فلو صح لكم الاستدلال
بالسمع على هذه المسئلة لصح لنا ايضا فنستدل بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ووجه الاستدلال
به هو انه تعالى لو كان ذا علم على ما ذكرتموه لوجب ان يكون فوقه من هو اعلم منه لان لفظ انما
تستعمل في مبالغة العالم وذلك محال وليس الا انه سبحانه تعالى عالم بعلم فيجب ان يكون عالما
لذاته على ما نقوله وقادرا لذاته على ما نقوله **فصل لما فرغ رحمه الله**
الكلام فيما يستحقه من الصفات وكيفية استحقاقه لها وفرغ من الكلام في ذلك
تكلم فيما يجب ان ينفى عنه وبدا من ذلك بكونه غنيا لان الغرض به نفي الحاجة عن القديم تعالى
وجملة القول في ذلك ان الغني على ضربين غني على
الاطلاق والاخر لا على الاطلاق **اما** الغني على الاطلاق فليس الا الله تعالى واما
الذي ليس كذلك فكالواحد منا فانه لا يستغني مطلقا وانما يستغني بهذا عن ذلك وبشي
عن شي **والغرض** الدلالة على انه تعالى غني انه حي لا يجوز عليه الحاجة فيجب ان يكون غنيا
وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى حي وقد تقدم بيانه والثاني انه لا يجوز
عليه الحاجة **والذي** يدل على ذلك ان الحاجة انما تجوز على من يجوز عليه الشهوة والنفار
والشهوة والنفار انما يجوزان على من جاز عليه الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان
انما يجوزان على الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيجب ان لا تجوز عليه الحاجة واذا لم تجز عليه
الحاجة وجب ان يكون غنيا **فان قال** ولم قلتم ذلك وما دليلكم عليه **قلنا** الدليل
على ذلك ما ذكره شيخنا ابو هاشم ان احدنا اذا ادرك ما يشتهيه النفس فانه يزداد في
جسمه وينتفع به عليه ولو ادرك ما ينفر طبعه عنه فانه يضره حتى يؤدي به الى الهزال
والضعف وذلك دلالة على ان الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار **وقد**

اعترض هذه الطريقة شيخنا ابو اسحاق بن عياش بان قال ان الواحد منا قد يشتهي
الطين والجبن اشد الشهوة ومع ذلك يضره غاية المضرة وينقص بدنه عليه وكذلك
الجماع فانه يشتغل به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقه وعلى هذا قال الاطبا فيه ما قالوه
وبالضد من ذلك انه مع نفار طبعه عن الادوية الكريهة المرة المقرة وكراهته لها قد يشبع
ساولها اشد الانتفاع ويطهره **الا ان** لابي هاشم الاعتذار عن ذلك فيقول ليست
شهوة الطين والجبن شهوة صادقة وانما هي شهوة كاذبة واما الادوية فانه
لا ينتفع بها الانتفاع وصلاح البدن بل تضر نفسه وتورثه الضعف والهزال ثم تصلح بدنه
على ما ساوله من الاطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك **الا ان** الاعتماد على هذه الطريقة غير
ممكن لان الجسم انما يزداد او ينقص بالاطعمة والادوية بمجرى العادة من الله تعالى فكيف
يحصل ذلك من حكم الشهوة والنفار **والطريقة المرضية المعتمدة**
في ذلك ما ذكره شيخنا ابو اسحق بن عياش وهو انه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا
يخلو اما ان يكون مشتهيا لذاته او لصفة من صفاته او لمعنى او بالفاعل والاقسام كلها
باطلة فليس الا ان لا يكون مشتهيا اصلا **فان قال** لم لا يجوز ان يكون مشتهيا
لذاته **قلنا** لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون ملجأ الى خلق المشتهيات والى ان
يزيد فيها الى ما لا نهاية له لعلمه بانه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل وصار
الحال فيه تعالى كالحال في احدنا اذا علم ان بحضرته بدرة ولا ضرر عليه في اخذها لا في الحال
ولا في المآل فكما انه يكون ملجأ الى تناولها والانتفاع بها كذلك القديم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وبهذه الطريقة نعلم انه لا يجوز ان يكون مشتهيا لما هو عليه في ذاته ولا بالفاعل
فان قال لم لا يجوز ان يكون مشتهيا لمعنى **قلنا** لان ذلك المعنى اما ان
يكون قديما او محدثا لا يجوز ان يكون قديما لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك
فيها يوجب التماثل وهذا يوجب في ذلك المعنى ان يكون مثلا لله تعالى ولا مثل له على ما
سنبينه ان شاء الله تعالى **وبعد** فكان يجب ان يكون مشتهيا فيما لم يزل وذلك يقتضي ان يكون
ملجأ الى خلق المشتهى وفي ذلك لزوم قدم العالم وقد دللنا على حدوثه **ولا** يجوز ان
يكون محدثا لانه يجب ان يكون ملجأ الى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل المشتهى جميعا
وصار الحال في ذلك كالحال فيمن يريد ان يدرك على خطأ منه فانه كما يكون ملجأ الى تناولها
يكون ملجأ الى قطع تلك المسافة التي بينه وبينها كذلك في مسالتنا لو كان القديم تعالى
مشتهيا بشهوة محدثة لكان ملجأ الى تحصيل الشهوة والمشتهى جميعا وذلك محال
وبهذه الطريقة نعلم انه تعالى لا يجوز ان يكون نافرا لانه لو كان كذلك لكان اما ان يستحقه
لذاته وذلك يوجب ان يكون ملجأ الى الا يخلق شيئا من المنفرات التي خلقها وقد عرف خلافه
او يستحقه لما هو عليه في ذاته او بالفاعل وذلك يوجب ايضا ما ذكرناه **واما** ان يستحقه
لمعنى ثم ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون قديما وذلك يقتضي ان يكون مثلا لله تعالى او يكون
محدثا وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة **ولما عرض في الكلام** الالجاء تكلمنا
عليه وجملة القول في ذلك ان الالجاء على ضربين احدهما يكون بطريقة المنع والثاني
بطريقة المنافع والمضار **اما** ما يكون بطريقة المنع فهو كان يعلم احدنا انه اذا حاول
استرال الملك عن سريره او الزنا باسه بين يديه فانه يمنع عن ذلك ويقتل دونه

فإنه والحال هذه يكون ملجأ إلى أن لا يفعل وأما ما يكون بطريقة المنافع والمضار فهو
كان يعلم أحدنا أن في قدمه كسرًا فإنه يكون ملجأ إلى استخراجه وإلا شفاء به ثم
إنه رحمه الله بين في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب
وجملة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان غنيًا فيما لم يزل ويكون غنيًا فيما لا يزال ولا يجوز
خروجه عنها بحال من الأحوال. والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حيًا لأن المرجع
بكونه غنيًا إلى أنه حي لا يجوز عليه الحاجة فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل والغرض به الكلام في أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسمًا

وما يجب نفيه عن الله تعالى لكونه جسمًا وقبل
الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه نذكر حقيقة الجسم واعلم أن الجسم هو ما يكون
طويلًا عريضًا عميقًا ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء
بأن يحصل جزآن في سمت الناظر ويسمى طولًا وخطًا ويحصل جزآن آخران عن يمنته
أو عن يسارة منضمًا إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحًا وصفحة. ثم يحصل فوقها
أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ويسمى الثمانية الأجزاء المركبة على هذا الوجه جسمًا
هذا هو حقيقة الجسم في اللغة. والذي يدل على ذلك أن أهل اللغة متى شاهدوا
جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق وكان لأحدهما مزية على الآخر قالوا
هذا أجسم من ذلك يدل على هذا قول الفرزدق

واجسم من عاد جسوم رجالهم وأكثر إن عُدّوا عديدًا من الترب

وقال آخر

لقد علم الحي من عامر بأن لنا ذروة الأجسم
وأنا المصاليت يوم الوغى إذا ما المغاوير لم تقدم

وقال يعقوب في إصلاح المنطق جسم الأمر إذا كثر أجسمه ولفظة
أفعل إنما تستعمل في شيئين اشتركا في صفة من صفات وكان لأحدهما مزية على
الآخر ولهذا لا يقال العسل أحلى من الدبس لما اشتركا في الحلاوة وكان
لأحدهما مزيد حلاوة من الآخر ولا يقال العسل أحلى من الخل لما لم يشتركا
في الحلاوة أصلًا. فلولا أن الجسم عندهم هو الطويل العريض والعميق وإلا لما
استعملوا لفظة أفعل عند الزيادة فيه ثم إن الخلاف في هذه المسألة لا يخلو إما
أن يكون من طريق المعنى كأن يقول الله تعالى جسم على معنى أنه طويل عريض عميق وأنه
يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون
والانتقال من مكان إلى مكان وإما أن يكون من طريق العبارة نحو أن يقول إن
الله تعالى جسم وليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من
الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان ولكن
أسميه جسمًا لأنه قائم بنفسه فإن كان خلافه من هذا الوجه فالكلام عليه ما
ذكرناه من أن الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا فلا يوصف به القديم تعالى.
وإن كان خلافه من طريق المعنى فالكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسمًا لكان محدثًا
وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الأكوان

والافتراق والحركة والسكون وما لم يسبق المحدث يجب حدوثه لا محالة ويمكن
ايراد هذه الجملة على وجه اخر فنقول لو كان الله تعالى جسما ومعلوم ان الاجسام
كلها متماثلة لوجب ان يكون الله تعالى محدثا مثل هذه الاجسام او الاجسام قديمة مثل
الله تعالى لان المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث وقد عرف خلافه فان قيل
دلوا على ان الاجسام متماثلة لم ما ذكرتم قلنا الدليل على ذلك هو ان
الاجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة اذ لا واسطة بينهما فكان يجب افتراقهما في
صفة الافتراق في تلك الصفة تكشف عن الاختلاف ومعلوم انها لا تفترق في صفة الافتراق
في تلك الصفة تكشف عن الاختلاف فيجب ان تقضي بتماثلها فان قيل ولم قلتم ذلك
وما انكرتم انها افترقت في صفة الافتراق فيها تكشف عن الاختلاف قلنا لان ما يجب لهذا
الجوهر في كل حال يجب لسائر الجواهر في سائر الاحوال وما يجب لهذا بشرط يجب
لسائرها كذلك وما يصح على هذا الجوهر يصح على سائرها وما يستحيل على هذا يستحيل على الكل
فصح انها لم تفترق في صفة الافتراق فيما ينبئ عن الاختلاف بين ذلك انه لما وجب كون
هذا الجوهر جوهرا في سائر الاحوال وجب ذلك في سائر الجواهر كلها ولما وجب كونه متحيزا
بشرط الوجود وجب ذلك في سائر الجواهر ولما صح كونه كائنا في هذه الجهة بدلا من كونه
كائنا في الجهة التي هو فيها صح ذلك في كل جوهر ولما استحال في هذا الجوهر ان يكون في
هذه الجهة وفي غيرها دفعة واحدة استحال ذلك في كل جوهر فصح ما قلناه من ان الجواهر
لم تفترق في صفة الافتراق فيها تكشف عن الاختلاف فان قال السائل ان بعض الاجسام
اسود وبعضها ابيض فكيف يصح قولكم انها لم تفترق في صفة تنبئ عن الاختلاف وهلا قضيتم
باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما في هذا الوجه قلنا ان هذا الافتراق ليس براجع
الى الجسمين وانما يرجع الى ما يحلهما بين ذلك ان الاسود ليس له بكونه اسود حالة
ولا للابيض بكونه ابيض حال وانما المرجع بهما الى حلول السواد في احد المحلين والبياض
في المحل الاخر وهذا انما لا يعتبر له في اقتضاء الخلاف والوفاق لولا هذا والا كان يجب اذا
انتفى عن المحلين السواد والبياض ان يصير المحلان متماثلين بعد ان كانا مختلفين وذلك يستحيل
فان قال السائل ان بعض الاجسام يحتمل ما لا يحتمله البعض فان الحي يحتمل الحيوة
والجماد لا يحتملها والقلب يحتمل الشهوة والعلم واليد لا تحتملهما فكيف حكمتم بتماثلها
قيل له لان الجسم انما يحتمل ما يحتمله لتحيزه والتحيز ثابت في سائر الاجسام فلا جرم ما من
جسم الا ويحتمل مثل ما يحتمله الاخر على ما نقوله في التأليف واما ما ذكرته في الجماد والحي
فلان الحيوة تحتاج في الوجود الى بنية مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس الجماد كذلك فلا
لان الجماد لا يحتملها وكذا الكلام في العلم فانه انما لا يصح وجوده في اليد لاحتياجه في الوجود
الى بنية مثل بنية القلب بين ذلك انا لو قدرنا ان بنية اليد مثل بنية القلب
والجماد مثل الحي لصح وجود هذه المعاني فيها فان قيل اليس عندكم انه تعالى
شيء لا كالاشياء وقادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين فهلا جاز ان يكون جسما قيل
له ان الشيء اسم يقع على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد
ولهذا يقال في السواد والبياض بانهما شيئان متضادان فاذا قلنا انه تعالى شيء لا كالاشياء
لا يناقض كلامنا لانا لم نثبت به قولا كلامنا ما يقتضيه ما اخره وكذلك اذا قلنا انه تعالى قادر
لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين فالمراد به انه قادر لذاته وعالم لذاته وغيره قادر لمعنى
عالم لمعنى وليس كذلك ما ذكرتموه لان الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا فاذا قلتم

انه جسم فقد اثبتم له الطول والعرض والعمق ثم اذا قلتم لا كالاجسام فكانكم قلتم ليس بطويل
ولا عريض ولا عميق فقد نفيتم عنه ما اثبتموه اولا وهذا هو المناقضة ويفارق احدهما
الاخر. **واحد ما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون جسما** هو انه لو كان جسما لوجب ان يكون قادرا بقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر على
فعل الاجسام فكان يجب الا يصح منه تعالى فعل الاجسام وقد عرف خلافه وهذه
الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى لو كان جسما لكان قادرا بقدرة والثاني
ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الاجسام. **اما الذي يدل** على انه تعالى لو كان جسما
لوجب ان يكون قادرا بقدرة هو انه لو لم يكن قادرا بقدرة لوجب ان يكون قادرا للذات وصفة
الذات ترجع الى الاحاد والافراد دون الجملة من حيث انها هي الصفة التي يقع الخلاف
والوفاق وذلك يرجع الى كل جزء منه فكان يجب ان يكون كل جزء منه قادرا وان يكون
بمنزلة احياء قادرين ضم بعضهم الى بعض وهذا يقتضي الا يحصل الفعل بداع واحد بل
يحصل بدواع كثيرة مختلفة وان يقع بحسب التمانع والمعلوم خلاف ذلك. **وبهذه** الطريقة
نعلم ان الواحد منا لا يجوز ان يكون قادرا لذاته **ويمكن** سلوك طريقة اخرى في الواحد منا
فيقال انه حصل قادرا مع جواز الا يحصل قادرا والحال واحدة والشرط واحد فلا بد
من امر ومن مخصص له ولمكانه حصل قادرا والا لم يكن بان يحصل على هذا الوجه اولى من
خلافه وليس ذلك الامر الا وجود معنى هو القدرة فهذا هو الكلام في انه تعالى لو كان جسما
لكان قادرا بقدرة. **واما الكلام** في ان القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام فهو
انه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الجسم لصح منا ايضا لما فينا من القدرة لان القدر
وان اختلفت فمقدوراتها منحصرة متجانسة حتى ما من قدرة يفعل بها جنس الا وغيرها
من القدر يصح فعل ذلك الجنس بها فيلزم في الواحد منا ان يخلق لنفسه ما شاء من الاموال
والاولاد والمعلوم خلافه. **ومما يدل** على ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل
الاجسام هو ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم الفعل لا على وجهين اما المباشرة والتوليد
ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين فليس الا انه لا يقدر على فعل الجسم اصلا. **فان
قيل** ولم قلتم ان القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل الا على هذين الوجهين **قلنا**
لان الوجوه التي يقع عليها الفعل لا تعدو وجوها ثلثة الاختراع والمباشرة والتوليد **اما
الاختراع** فلا شك ان القادر بالقدرة لا يقدر عليه لانه ايجاد فعل متعد عنه من غير سبب
وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة اذ لو صح ذلك لصح من احدنا ان يمنع غيره من التصرف
من غير ان يماسه او يماس ما ماسه والمعلوم خلافه. **فان قيل** لم لا يجوز ان يفعل الجسم
على وجه المباشرة **قلنا** لان المباشرة هو ان يفعل الفعل مبتدأ بالقدرة في محلها
فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم في الجسم وذلك محال. **فان قيل** لم لا يجوز ان
يفعل الجسم بطريقة التوليد **قلنا** المتولد على ضربين احدهما يكون متعديا عن محل
القدرة والاخر لا يكون متعديا فان لم يتعد عن محل القدرة لزم ما ذكرنا في المباشرة وان كان
متعديا عن محل القدرة فالذي يتعدى به الفعل عن محل القدرة ليس الا الاعتماد والاعتماد
مما لا حظ له في توليد الجسم. **فان قيل** ولم قلتم ذلك **قلنا** لان الاعتماد لو ولد الجسم
لوجب اذا اعتمد احدنا في سمت ان يملأه جواهر واجساما والمعلوم خلافه. **فان قيل**
انه يحصل عن اعتماده الاجسام الا انها تتبدد وتتلاشى فلا ترى **قلنا** فيجب على هذا الوجه

ان احدنا اذا ادخل يده في زق وسد راسه عليها لم يتعمد ان يملي الزق وسعى بها لو
نعم فيه وقد عرف خلافه فان قال ان احدنا يقدر على فعل الجسم غير انه لا يتاتى منه
لمنع وهو كون الجهات مشغولة بالجواهر فان العالم ملا جواهر قلنا لو كان الامر كما
ذكرته لوجب ان يتعذر علينا التصرف اصلا حتى لا يمكنا التحرك ابدا والمعلوم خلاف
ذلك فليس الان في العالم خلا على ما تقوله فان قيل ما انكرتم ان احدنا انما
لا يمكنه فعل الجسم لمنع اخر قلنا لا منع الا ويصح ارتفاعه فكان يجب صحة ان يفعل
الجسم في بعض الحالات لارتفاع ذلك المنع وقد عرف خلافه فهذا هو الكلام على من خالف من
جهة المعنى واما من خالف من جهة العبارة فقال انه تعالى
جسم على معنى انه قائم بنفسه فقد مر من الكلام عليه شطر والذي نذكر هاهنا هو انهم
يستعملون من هذه اللفظة لفظة افعل ولفظة افعل انما يستعمل فيما يسلك الزائد وكونه
قائما بنفسه مما لا يسلك الزائد لان المرجع به الى انه لا يحتاج في وجوده الى غيره وهذا معنى والشيء
لا يصح دخول الزائد فيه وهذه طريقة معتمدة والاولى في هذه الطريقة والاحسن ح والاولى
للمشغب ان نقول ان الجسم هو الطويل العريض العميق ولا يجوز ان يسمى بذلك الا ما كان
طويلا عريضا عميقا والله تعالى ليس كذلك فلا يجوز وصفه به ولمخالف في هذا

الباب شبه من جهة العقل والسمع

اما شبههم من جهة العقل قالوا قد ثبت انه تعالى عالم قادر والعالم القادر لا يكون
الا جسما دليله الشاهد وربما يعبرون العبارة فيقولون ان من صح ان يعلم ويقدر
مفارق لمن لا يصح ان يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض والقديم تعالى ممن يصح ان يعلم
ويقدر فيجب ان يكون جسما والاصل في الجواب عن ذلك ان الواحد منا اذا كان
عالما قادرا انما وجب ان يكون جسما لعلة تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى وهو ان احدنا
عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود الى محل مبني بنية مخصوصة
والمحل المبني على هذا الوجه لا بد ان يكون جسما وليس كذلك القديم تعالى لانه قادر لذاته
وعالم لذاته فلا يجب اذا كان قادرا عالما ان يكون جسما ثم يقال لهم الواحد منا
اذا كان عالما قادرا كما يجب ان يكون جسما يجب ان يكون ذا قلب وضمير وان يكون مركبا
من لحم ودم فقولوا مثله في القديم تعالى والقوم لا يقولون بذلك شبهة اخرى لهم
المسألة وهي ان قالوا المعقول اما الجسم او العرض والقديم تعالى يستحيل ان يكون
عرضا فيجب ان يكون جسما قلنا ما تعنون بالمعقول فان اردتم به المعلوم فقد
وقع النزاع وهلا جاز ان يكون ها هنا ذات معلوم مخالفا للاجسام والاعراض وهو
القديم تعالى وان اردتم به ما يمكنا اعتقاده فهو نفس المتنازع فيه ايضا وهلا جاز ان
يكون ها هنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسما ولا عرضا وهو الله تعالى فان قيل
انا نعني بالمعقول ما قد شوهد نظيره قلنا وهلا جاز ان يكون هاهنا ذات لم نشاهد نظيره
قط وهو الله تعالى ثم يقال لهم اليس قد اثبتم الحيوة والقدرة وان لم تشاهدوا
نظيره قط فهلا جاز مثله فيما شاهدنا هذا هو الكلام على شبههم من جهة العقل واما
شبههم من جهة السمع فكثيرة منها قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى قالوا والاستوى انما هو الانتصاب والقيام من صفات الاجسام

يجب أن يكون جسمًا والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم أولاً إن الاستدلال بالسمع
على هذه المسألة غير ممكن لأن صحة السمع موقوفة عليها لأنا إذا لم نعلم القديم تعالى عدلًا حكيمًا
لا نعلم صحة السمع وما لم نعلم أنه غني لا يجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلًا وما لم نعلم أنه ليس
جسم لا نعلمه غنيًا فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة وقيل هذا إلا الاستدلال لأن ذلك
بالفرع على الأصل وذلك محال ومن وجه آخر وهو أنا ما لم نعلمه عالمًا لذاته لم نعلمه
عدلًا والجسم يستحيل أن يكون عالمًا لذاته ثم يقال لهم الاستواء ههنا بمعنى
الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة قال الشاعر
فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر
وقال آخر
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق فالحمد للمهيمن الخلاق
فإن قال إنه مستولٍ على العالم جملةً فما وجه تخصيص العرش بالذكر قلنا لأنه
من أعظم خلق الله تعالى فلهذا أخصه بالذكر وقد قيل إن العرش ههنا بمعنى الملك
وذلك ظاهر في اللغة يقال ثُلّ عرش بني فلان أي زال ملكهم ومنه قول الشاعر
إذا ما بنو مروان ثُلّت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير
وقد تعلقوا أيضًا بقوله عز وجل ولتصنع على عيني قالوا فأثبت لنفسه العين
وذو العين لا يكون إلا جسمًا والأصل في الجواب عن ذلك أن المراد
لتصنع على علمي والعين قد ترد بمعنى العلم يقال جرى هذا بعيني أي
جرى بعلمي فلولا ما ذكرناه وإلا لزم أن يكون لله تعالى عيون لأنه قال تعالى بأعيننا
والمعلوم خلاف ذلك وقد تعلقوا بقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه قالوا
فأثبت لنفسه الوجه وذو الوجه لا يكون إلا جسمًا وجوابنا عن هذا أن المراد به كل
شيء هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة يقال وجه
هذا الثوب جيد أي ذاته جيدة وبعد فلو كان الأمر كما ذكروه لوجب أن
يفنى كل شيء منه إلا الوجه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا وقد تعلقوا أيضًا بقوله
تعالى لما خلقت بيدي استكبرت قالوا فأثبت لنفسه اليد وهذا يدل على كونه جسمًا
والجواب أن اليد ههنا بمعنى القوة وذلك ظاهر في اللغة يقال ما لي
على هذا الأمر يد أي قوة فإن قال فما وجه التثنية إذن قلنا إن ذلك قد
ورد في كلامهم كثيرًا قال الشاعر فقالا شفاك الله والله ما بنا لما حملت
على أن عادتهم وضع المثنى مقام المفرد قال الشاعر فإن تمنع سدوس درهميها فإن الريح
وقال أبو وهب الوليد بن عقبة أرى الجزار يشحذ شفرتيه إذا هبت رياح أبي
وإنما أراد شفرته وكذلك ههنا وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى بل يداه مبسوطتان
قالوا فأثبت لنفسه اليد وذو اليد لا يكون إلا جسمًا والأصل في الجواب عن ذلك
أن اليد ههنا بمعنى النعمة وذلك ظاهر في اللغة يقال كثرت يد فلان على أي
منه ونعمه فإن قيل وما معنى التثنية قلنا قد أجبنا عن ذلك وقد تعلقوا
أيضًا بقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وذو الجنب لا يكون إلا جسمًا والجواب
عنه أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة وذلك مشهور في اللغة وعلى هذا يقال كسبت
هذا المال في جنب فلان أي في طاعته وخدمته وقد تعلقوا أيضًا بقوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه قالوا وذو اليمين لا يكون إلا جسمًا وجوابنا أن
اليمين بمعنى القوة وهذا ظاهر في اللغة وعلى هذا قال الشاعر
رأيت عرابة الأوسي يسمو إلى العليا منقطع القرين
إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

بين الضلوع ... أي ... طيبة قبول ... إلى عقيل

وقد تعلقوا ايضًا بقوله تعالى يوم يكشف عن ساق قالوا وذو الساق لا يكون
الا جسمًا **والاصل في الجواب** عن ذلك انه لا يتعلق لكم بالظاهر لانه لم يضف الساق
الى نفسه فيقول المراد به الشدة **يبين** ذلك انه تعالى وصف هول يوم القيامة وشدته
على عادة العرب فهو بمنزلة قولهم قامت الحرب على ساقها **وقد تعلقوا ايضًا**
بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفًا صفًا قالوا فالله تعالى وصف نفسه بالمجيء والمجيء لا يتصور الا
من الاجسام **والاصل في الجواب** عن ذلك انه تعالى ذكر نفسه واراد غيره جريًا على
عادتهم في حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما قال عز وجل واسأل القرية
والمراد به اهل القرية وقال في موضع اخر اني ذاهب الى ربي سيهدين اي الى
حيث امرني ربي **بيانه رحمه الله بين ما يلزم المكلف
معرفته في هذا الباب** وجملة القول في ذلك ان الذي يلزمه
انه تعالى لم يكن جسمًا فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ولا يجوز ان يكون على هذه
الصفة بحال من الاحوال **والذي يدل** على ذلك هو ان ما دل على استحالة كونه
جسمًا الان ثابت في جميع الحالات فيجب استحالة كونه جسمًا في سائر الحالات وعلى هذه الطريقة
فصل لما بين رحمه الله الكلام في انه تعالى لا يجوز
ان يكون جسمًا بين استحالة **كونه عرضًا** وجب ان نبين اولا حقيقة العرض
اعلم ان العرض في اصل اللغة ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه سواء كان
جسمًا او لم يكن عرضًا ولهذا يقال للسحاب عارض قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا
اي ممطر لنا ولا يدخل هذا التقدير لا صفة النكرة نكره وقيل الدنيا عرض حاضر
يأكل منها البر والفاجر هذا في اصل اللغة **واما** في اصطلاح المتكلمين فهو ما
يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والاجسام وقولنا ولا يجب لبثه كلبث
الجواهر والاجسام احتراز عن الاعراض الباقية فانها تبقى ولكن لا على حد بقاء الاجسام
والجواهر لانها تبقى باضدادها والجواهر والاجسام باقية بانفسها واذا **عرفت**
هذا فالذي يدل على انه لا يجوز ان يكون عرضًا هو انه لو كان كذلك لكان لا يخلو
اما ان يكون يشبهها بالاعراض جملة وذلك يقتضي ان يكون على صفات متضادة
وذلك محال او يكون يشبه بعضها دون بعض وذلك يقتضي ان يكون القديم تعالى
محدثا مثلها او هي قديمة مثل الله تعالى وكلا القولين فاسد لا بد فساد قدم القديم
وحدوث الاعراض **وان سئلت قلت** الاعراض على ضربين باق
وغير باق لا يجوز ان يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قدمنا من قبل ولا
يكون من قبيل ما يبقى لانه ما من شيء منها الا وهو مختص بحكم ذلك الحكم مستحيل
على الله تعالى **وان سئلت قلت** الاعراض على ضربين مدرك وغير مدرك
لا يجوز ان يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سنبينه من بعد ان شاء الله تعالى ولا
يكون من قبيل ما لا يدرك لانه ما من شيء منها الا وهو مختص بحكم ذلك الحكم مستحيل
على الله تعالى **وان شئت قلت** الاعراض على ضربين احدهما علل
والاخر ليس بعلل والقديم تعالى لا يجوز ان يكون من قبيل العلل لما ساه من قبل ولا ان يكون
من قبيل الاخر لانه ما من شيء منها الا وهو مختص بصفة تلك الصفة مستحيلة على الله تعالى
وتحقيق هذه الجملة ان يقال قد ثبت حدوث الاعراض جملة وثبت ان الله تعالى
قديم فكيف يكون عرضًا وذكر السيد الامام ان هذا الحد ليس بمعتمد

بيانه رحمه الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم
المكلف معرفته في هذا الباب وجملة ما يلزم في ذلك
أن الله تعالى لم يكن عرضاً فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ولا يجوز أن يكون على
هذه الصفة بحال من الأحوال والذي يدل على ذلك أن ما دل على استحالة كونه عرضاً الآن
ثابت في جميع الحالات فلا يجوز أن يكون عرضاً في وقت من الأوقات فهذه طريقة القول فيه

فصل في نفي الرؤية

وما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية وهذه مسألة
خلاف بين الناس وفي الحقيقة الخلاف في
هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية فأما
المجسمة فإنهم مسلّمون لنا أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لما صح أن يرى ونحن نسلم لهم أن الله تعالى
لو كان جسماً لصح أن يرى فالكلام معهم في هذه المسألة لغو ويمكن أن نستدل على
هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً لأن صحة السمع لا تقف عليها وكل مسألة لا تقف
عليها صحة السمع فالاستدلال بالسمع عليها ممكن ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع
على كونه تعالى حياً لما لم تقف صحة السمع عليها بين ذلك أن أحدنا يمكنه أن
يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا ولهذا لم نكفر من خالفنا
في هذه المسألة لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلاً بذاته ولا بشيء من صفاته
ولهذا جوزنا في قوله تعالى رب أرني أنظر إليك أن يكون سؤال موسى عليه السلام لنفسه لأن
الرائي لشيء له بكونه مرئياً حالة وصفة وعلى هذا الجهل بشيء إنما على بالأكوان حيث قال
إنما يدركه بالبصر إذا ثبت هذه الجملة فاعلم أنه رحمه الله
بدأ في الاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار
وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة من الآية هو ما قد ثبت أن الإدراك إذا
قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر وتمدح
بذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته
نقصاً والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال فإن قيل ولم قلتم
إن الإدراك إذا قرن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية قلنا لأن الرائي لشيء له بكونه
رائياً حالة زائدة على كونه مدركاً لأنه لو كان أمراً زائداً عليه لصح انفصال أحدهما عن
الآخر إذا علقه بشيء من وجه معقول والمعلوم خلافه وبعد فإن الإدراك إذا أطلق
يحتمل معاني فقد يذكر ويراد به البلوغ يقال أدرك الغلام أي بلغ الحلم وقد يذكر ويراد
به النضج والإيناع يقال أدرك الثمر إذا أينع فأما إذا قيد بالبصر فإنه لا يحتمل إلا الرؤية
على ما ذكرناه وصار الحال فيه كالحال في السكون فإنه إذا قرن بالنفس لم يحتمل
إلا العلم وإن احتمل بإطلاقه شيئاً آخر يبين ما ذكرناه أنه لا فرق بين قولهم أدركت
ببصري هذا الشخص وبين قولهم أبصرت ببصري هذا الشخص أو رأيت حتى لو قال أدركت ببصري
وما رأيت أو أدركت وما أبصرت لعد مناقضاً ومن علامات اتفاق اللفظين في
الفائدة أن يشتبها في الاستعمال معاً ويزولا معاً حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لناقض
الكلام وبهذه الطريقة يعلم اتفاق الجلوس والقعود في الفائدة وغيرهما مثل الأسامي
فإن قيل كيف يصح قولكم إن من علامات اتفاق اللفظين في الفائدة أن يشتبها في
الاستعمال معاً ويزولا معاً ومعلوم أن الإرادة والمحبة واحدة ثم يستعمل أحدهما حيث لا
يستعمل الآخر فيقال أحب جاريتي ولا يقال أريدها قلنا كلامنا فيما إذا استعملا
حقيقة وهذا فقد استعمل مجازاً وحقيقته أحب الاستمتاع بها فلا جرم يجوز أن يقول

ان بداله سماع بها وصار الحال فيما ذكرناه كالحال في الغائط فانه المكان المطمئن في الاصل
ثم يتجوز به في الكناية عن قضاء الحاجة ولا يستعمل بدله المكان المطمئن في الكناية عن
قضاء الحاجة لما كان ذلك في الاستعمال على سبيل التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة كذلك
ما هنا فان قيل السنا نراهم يقولون ادركت ببصري حرارة الميل فكيف يصح قولكم ان الادراك
اذا قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية قلنا هذا ليس من اللغة في شيء وانما اخترعه ابن ابي
بشر الاشعري ليصحح مذهبه به اذ لم يرد في كلامهم لا المنظوم ولا المنثور ثم ما ذكرناه
ويوضحه ان هذه الكلمات اذا دخلت على الاسامي افادت انها آلة فيما دخلت فيه كقولهم مشيت
برجلي وكتبت بقلمي والبصر ليس بآلة في ادراك الحرارة اذ الجسوم مشاركة في ذلك فلو كان
آلة فيه لم يجز ذلك الا ترى ان البصر لما كان آلة في الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من
الحواس كذلك كان يجب مثله في مسئلتنا على ان المحصل ان الادراك اذا قرن بالبصر وقيد
بالحرارة فانه لا يفيد الا الرؤية فمتى يكون هذا نقضا لكلامنا وانما قلنا انه اذا قرن بالبصر لم يحتمل 8
الا الرؤية فلا يتوجه هذا على ما قلناه فان قيل ولم قلتم ان هذه الآية وردت مورد
التمدح قلنا لان سياق الآية يقتضي ذلك وكذلك ما قبلها وما بعدها لان جميعه في
مدائح الله تعالى وغير جائز من الحكيم ان ياتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح
البتة الا ترى انه لا يحسن ان يقول احدنا فلان ورع تقي نقي الجيب مرضي الطريقة اسود
ياكل الخبز ويصطلي بالليل ويصوم النهار لما لم يكن لكونه اسود واكل الخبز تاثير في المدح
ثبت ذلك انه لما نفى تعالى عن نفسه عما عداه من الاجناس مع الصاحبة والولد دل به على تميزه عن
غيره من الذوات بانه لا يرى ويرى وبعد فان الامة اتفقوا على ان الآية واردة
مورد التمدح فلا كلام في ذلك وانما الكلام في جهة التمدح فمنهم من قال ان التمدح هو بانه
القديم جل وعز لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة على ما نقوله ومنهم من يقول ان التمدح هو
انه لا يرى في دار الدنيا ومنهم من قال ان التمدح في انه لا يرى بهذه الحواس وان جاز
ان يرى بحاسة اخرى فصح ان الآية وردت مورد التمدح على ما ذكرناه ولا تمدح الا من الجهة
التي نقولها فان قيل واي مدح في انه لا يرى القديم وقد شاركه فيه المعدومات
وكثير من الموجودات قلنا لم يقع التمدح بمجرد انه لا يرى وانما يقع التمدح بكونه رائيا
ولا يرى ولا يمتنع في الشيء ان لا يكون مدحا ثم بانضمام شيء آخر اليه يصير مدحا وعلى هذا
لا مدح في نفي الصاحبة والولد بمجرده ثم اذا انضم اليه كونه حيا لا آفة به صار مدحا وهكذا
فلا مدح في ان لا اول له فان المعدومات تشاركه في ذلك ثم يصير مدحا بانضمام شيء آخر اليه
وهو كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موجودا كذلك في مسئلتنا وحاصل هذه الجملة
ان التمدح انما يقع بما به يقع التسوية بينه وبين غيره من الذوات والتسوية لا تقع الا بما نقوله لان
الذوات على اقسام منها ما يرى ويرى كالواحد منا ومنها ما لا يرى ولا يرى كالمعدومات
ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ومنها ما لا يرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى
وعلى هذا صح التمدح بقوله وهو يطعم ولا يطعم فان قيل انما ليس بمدح اذا انضم الى ما
هو مدح كيف يصير مدحا قلنا له لا مانع من ذلك فمعلوم ان قوله جل وعز لا تاخذه سنة
ولا نوم بمجرده ليس بمدح ثم صار مدحا لانضمامه الى قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم
وكذلك قولنا في الله تعالى انه موجود ليس بمدح ثم اذا ضممنا اليه القول بانه لا ابتداء له
صار مدحا ونظائر ذلك اكثر من ان يذكر فان قيل المنكر له متجاهل لو جاز
فيما ليس بمدح ان يصير مدحا بانضمامه الى غيره كان لا يمتنع ان يصير الجهل مدحا بانضمامه
الى الشجاعة وقوة القلب حتى يحسن ان يمدح الغير بانه جاهل قوي القلب شجاع قيل
له انما وضع للنقص الاوصاف نحو قولنا جاهل وعاجز وما شاكلها لا يختلف فائدته

ولا يعتبر حاله بالانضمام وعدم الانضمام بل يعتبر النقص بكل حال سواء ضم الى غيره او لم
يضم وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص فان ذلك مما لا يمتنع ان يصير مدحا بغيره
على ما ذكرناه فان قيل فجوزوا ان يصير قولنا اسود مدحا بان ينضم اليه قولنا عالم
ومعلوم ان ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا في نفسه فاذا لم يجز ان يصير مدحا وكذلك
لا يجوز في قوله تعالى لا تدركه الابصار ان يصير مدحا بان ينضم اليه قوله وهو يدرك الابصار
قيل له انا لم نقل ان ما ليس بمدح اذا انضم الى ما هو مدح صار مدحا على كل حال بل
قلنا ان ما ليس بمدح اذا انضم الى ما هو مدح وحصل بمجموعهما التسوية صار مدحا ولم يحصل
التسوية بانضمام قولنا اسود الى قولنا عالم بخلاف مسالتنا لانه حصل ههنا تسوية على
الوجه الذي ذكرناه فان قيل وما وجه التسوية قلنا وجه التسوية هو انه
يرى ولا يُرى فان قيل هلا جاز ان يكون جهة التمدح هو كونه قادرا على ان
يمنع من رؤيته قلنا هذا تاويل بخلاف تاويل المفسرين وما هذا سبيله من
التاويلات يكون فاسدا وبعد فان هذا حمل لخطاب الله تعالى على غير ما يقتضيه
حقيقة اللغة ومجازها فلا يجوز بيان ذلك ان احدنا اذا قال فلان لا يرى فانه لا
يفهم كونه قادرا على ان يمنع من رؤيته لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها فكيف يصح ما ذكرته
فان قيل لم قلتم ان هذا التمدح يرجع الى الذات قلنا لان المدح على قسمين
احدهما يرجع الى الذات والاخر يرجع الى الفعل اما ما يرجع الى الذات فعلى قسمين
احدهما ما يرجع الى الاثبات نحو قولنا قادر عالم حي سميع بصير والثاني يرجع الى النفي
وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن واما ما يرجع الى الفعل فعلى ضربين احدهما
يرجع الى الاثبات نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل والثاني يرجع الى النفي وذلك نحو
قولنا لا يظلم ولا يكذب اذا ثبت هذا فالواجب ان ينظر في قوله تعالى لا تدركه
الابصار من اي القبيلين هو لا يجوز ان يكون من قبيل ما يرجع الى الفعل لانه تعالى لم يفعل
فعلا حتى لا يرى وليس يجب في السواد والبياض ان يحصل منه فعل حتى لا يرى فان كثيرا من
الاشياء لا يرى وان لم يفعل امرا من الامور كالمعدوم مثلا وكثير من الاعراض لا يرى والشيء
اذا لم يرى لما هو عليه في ذاته لا لانه يفعل امرا من الامور واذا كان الامر كذلك
صح ان هذا التمدح راجع الى الذات على ما نقوله فان قيل ولم قلتم انه اذا كان نفيه
مدحا راجعا الى ذاته كان اثباته نقصا قيل له لانه لو لم يكن اثباته نقصا لم يكن نفيه
مدحا الا ترى ان نفي السنة والنوم لما كان مدحا كان اثباته نقصا حتى لو قال احدنا
انه تعالى نائم كان هذا نقصا وبعد فانه تعالى اذا لم ير فانما لم ير لما هو عليه في ذاته
فلو رأى وجب ان يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته وكان نقصا فان قيل واي
نقص في ان يرى القديم تعالى وما وجه النقص فيه قلنا لا يلزمنا ان نعلم ذلك مفصلا
بل اذا علمنا على وجه الجملة انه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا راجعا الى ذاته
وعلمنا ان ما كان نفيه مدحا يرجع الى الذات كان اثباته نقصا كفى واذا اردت
التفصيل فلان فيه ابطاله وخروجه عما هو عليه في ذاته فان قيل ما انكرتم ان المراد
بقوله لا تدركه الابصار اي لا تحيط به الابصار ونحن هكذا نقول قلنا الاحاطة
ليس هو بمعنى الادراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها الا ترى انهم يقولون السور احاط
بالمدينة ولا يقولون ادركها او ادرك بها وكذلك يقولون عن الميت احاطت بالكافور

ولا يقولون ادركته **وبعد** فان هذا تاويل خلاف تاويل المفسرين فلا يقبل على
انه كما لا تحيط به الابصار وكذلك لا يحيط هو بالابصار لان المانع عن ذلك في الموضعين
واحد فلا يجوز حمل الادراك المذكور في الاية عليه الا على الاحاطة بهذه الوجوه **فان قيل**
لا تعلق لكم بالظاهر لان الذي يقتضيه الظاهر ان الابصار لا تراه ونحن كذلك نقول
قيل له انه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه فلا بد من ان نحمل على وجه يقع به التسوية بينه وبين
غيره من الذوات حتى يدخل في باب التمدح ولا يقع التسوية بينه وبين غيره من الذوات
بهذا الذي ذكرتموه لان الابصار كما لا تراه كذلك لا ترى غيره **وبعد** فان المراد
بالابصار المبصرون الا انه تعالى علق الادراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة الا ترى انهم
يقولون مشت رجلي وكسبت يدي وسمعت اذني ويريدون الجملة وعلى هذا المثل
السائر يداك اوكتا وفوك نفخ **ثم** ان لتعليق الشيء بما هو آلة فيه فائدة ظاهرة لا تحصل
تلك الفائدة اذا علق بالجملة **بيان** ذلك ان احدنا اذا قال كسبت فانه يحتمل ان يكون
قد كسبه بنفسه ويحتمل ان يكون قد استكسب غيره وليس كذلك اذا قال كسبت يدي ومشت
رجلي فانه لا يحتمل ذلك **وبعد** فان هذا تاويل خلاف تاويل المفسرين فان المفسرين من
لدن الصحابة الى يومنا هذا على ان المراد بالابصار المبصرون الا انهم اختلفوا فمن قائل قال
انه لا تدركه المبصرون في دار الدنيا ومن قائل قال لا تدركه المبصرون في حال من الاحوال
وكل تاويل خلاف تاويل المفسرين فهو كفتوى بخلاف فتوى المفتين **فان قيل**
لو كان المراد بقوله لا تدركه الابصار المبصرون لوجب مثله في قوله وهو يدرك الابصار
ان تكون المبصرين ليكون النفي مطابقا للاثبات وهذا يقتضي ان يرى القديم نفسه لانه
من المبصرين وكل من قال انه يرى نفسه قال انه يراه غيره **قيل** له انه تعالى وان كان
مبصرا فانما يرى ما يصح رؤيته ونفسه يستحيل ان يرى لما قدمنا من انه تمدح بنفي الرؤية عن
نفسه مدحا يرجع الى ذاته وما كان نفيه مدحا يرجع الى ذاته كان اثباته نقصا والنقص
لا يجوز على الله تعالى **وبعد** فان المراد بقوله لا تدركه الابصار المبصرون بالابصار فكذلك
في قوله وهو يدرك الابصار يجب ان يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقا للاثبات والله
تعالى ليس من المبصرين بالابصار فلا يلزم ما ذكرتموه **وبعد** فلا يجوز من الله تعالى ان يجمع بينه
وبين غيره في الخطاب بل يجب ان يفرد بالذكر تنبيها لنا وتعليما للتعظيم وعلى هذا قال امير
المؤمنين عليه السلام لما سمع خطيبا يقول من اطاع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوي
فقال له بئس خطيب القوم انت هلا قلت ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فنهى
عن الجمع بين الله وبين رسوله في الذكر اعظاما واجلالا لله جل ذكره **فان قيل** قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار عام في دار الدنيا وفي دار الآخرة وقوله وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة خاص في دار الآخرة ومن حق العام ان يحمل على الخاص كما ان من
حق المطلق ان يبنى على المقيد **وربما** يستدلون بهذه الآية ابتداء على انه تعالى يرى في دار الآخرة
وجوابنا ان العام انما يبنى على الخاص اذا امكن تخصيصه وهذه الآية لا تحتمل التخصيص
لانه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا يرجع الى ذاته وما كان نفيه مدحا راجعا الى ذاته كان
اثباته نقصا والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه من الوجوه **وبعد** فان هذه الآية انما
تخصص تلك الآية اذا افادت انه تعالى يرى في حال من الاحوال وليس في الآية ما يقتضي
ذلك لان النظر ليس هو بمعنى الرؤية هذا هو الجواب عنه اذا تعلقوا به على هذا الوجه
واما اذا استدلوا به ابتداء فالكلام عليه ان يقال لهم ما وجه الاستدلال بالآية **فان قالوا**
انه تعالى بين ان الوجوه يوم القيامة تنظر اليه والنظر بمعنى الرؤية **قلنا** لسنا نسلم ان النظر

لمعنى الرؤية فاذا لم يقم عليه ما يحدون الله سبحانه ثم يقال لهم كيف يصح ان
يكون النظر بمعنى الرؤية و معلوم انهم يقولون نظرت الى الهلال فلم اره فلو كان احدهما
هو الاخر لناقض الكلام و نزل منزلة قول القائل رايت الهلال فما رايت و هذا متناقض
فاسد وبعد فانهم يجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون نظرت حتى رايت فلو كان احدهما
هو الاخر لكان نزله من يجعل الشي غاية لنفسه وذلك لا يجوز وكذلك لا يصح ان يقال
رايت حتى رايت وبعد فانهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون نظرت فرايت فلو كان احد ما
هو الاخر لكان في ذلك تعقيب الشي بنفسه و نزل منزلة قولك رايت فرايت و هذا لا يستقيم
وبعد فانهم ينوعون النظر فيقولون نظرت نظر راض و نظرت نظر غضبان و نظرت
نظر شزر و على هذا قال الشاعر ۞ نظروا اليك باعين مزورة ۞ نظر التيوس الى شفار الجازر
وقال اخر ۞ تخبرني العينان ما الصدر كاتم ۞ و ما جن بالبغضاء والنظر الشزر
وايضا فانهم يقولون في تفسير الاقبل و هو الاحول هو الذي اذا نظر اليك كانه ينظر الى
غيرك فلو كان النظر هو الرؤية لكان تقديره هو الذي اذا راك كانه يرا غيرك و هذا لا
يستقيم وبعد فانا نعلم ضرورة كون الجماعة ناظرين الى الهلال و لا نعلم كونهم رائين له ضرورة
ولهذا يصح ان يسال عن ذلك فلو كان احدهما بمعنى الاخر لم يجز ذلك ويدل
على ذلك ايضا قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر ونفى الرؤية
فلو كان احدهما بمعنى الاخر لناقض الكلام و نزل منزلة قول القائل تريك ولا تريك و هذا
خلف من الكلام فان قيل ان ذلك مجاز لانه ورد في شان الاصنام قلنا انه وان
كان كذلك الا ان المجاز كالحقيقة في انه لا يصح التناقض فيه وحاصل هذه
الجملة ان النظر من الرؤية بمنزلة الاصغاء من السماع و الذوق من ادراك الطعم والشم من
ادراك الرائحة فان قيل النظر اذا اطلق يحتمل معان كثيرة على ما ذكرتموه فاما
اذا علق بالوجه فانه لا يحتمل الا الرؤية كما انه اذا علق بالقلب لم يحتمل الا الفكر وربما
يقولون ان النظر اذا علق بالوجه وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية قلنا ما ذكرتموه
اولا فما لا يسلم فما الدليل عليه فان قالوا الدليل عليه هو ان الآلة التي يرى بها الشي في
الوجه فيجب في النظر اذا علق به الا يحتمل الا الرؤية لانه لو لم يكن كذلك لكان لا يثبت لتعليقه
به فائدة قلنا لو وجب صحة ما ذكرتموه من حيث ان الآلة التي يرى بها الشي في الوجه وجب
صحة ان يقول القائل ذقته بوجهي و يريد به ادرك الطعم لان آلة الذوق في الوجه وهكذا
في قوله شممته بوجهي و قد عرف خلافه واما ما قالوه من ان النظر اذا علق بالوجه
وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية فيشكل عليه اينما الله تعالى فان قيل النظر المذكور في الاية
اذا لم يفد الرؤية فما تاويل الاية قيل له قد قيل ان النظر المذكور في الاية ههنا من ههنا
بمعنى الانتظار فكانه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة والنظر بمعنى الانتظار قد
ورد قال الله تعالى فنظرة الى ميسرة اي فانتظار وقال عز وجل حاكيا عن بلقيس فناظرة
بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقال الشاعر ۞ فان يك صدر هذا اليوم ولى ۞ فان غدا لناظره قريب
اي لمنتظره وقال اخر ۞ واني امرا ارجو السبيل الى الغنى يعرك عرجا والغنى جد جائر
تراه على قرب وان بعد المدى ۞ باعين امال اليك نواظر
وقال اخر ۞ وجوه ناظرات يوم بدر ۞ الى الرحمن ياتي بالخلاص

ان الى في الآية على ما قيل ليس هو حرف الجر ولا حرف التعدية وانما هو واحد
الآلاء التي هي النعم فكأنه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها وقال الخليل
انما انظر الى الله والى فلان بين الخلائق اى استطرحيه ثم حيرولان **فان قيل**
النظر اذا عدي بالى كيف يجوز ان تكون بمعنى الانتظار **قلنا** كما قال الله تعالى فنظرة الى
ميسرة ذكر النظر وعداه بالى واراد به الانتظار وكما يقول العرب على ما قال الخليل
وقال جميل: انى اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر
فان قيل النظر اذا علق بالوجه وعدي بالى كيف يراد به الانتظار **قلنا** ان ذلك
غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر: وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالخلاص
على ان الى في الآية على ما قيل ليس هو حرف جر ولا حرف التعدية وانما هو واحد الآلاء التي
هي النعم فكأنه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها منتظرة ونعمه مرتقبة **وقد اجاب**
شيخنا ابو عبد الله البصري بان النظر اذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يعدى
بالى وكذلك اذا كان بمعنى الانتظار لا يمتنع ان يعدى بالى لان المجازات سلك بها
مسلك الحقائق وهذا اشارة الى ان النظر بمعنى الانتظار مجاز وحقيقته تقليب الحدقة
وليس كذلك لان النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة على ما مر **وبعد** فلو جاز ان
يعلق النظر بالعين ويراد به الانتظار جاز ان يعلق بالوجه ايضا ويراد به الانتظار ومعلوم
انهم يعلقون النظر بالعين ويعدونه بالى ويريدون به الانتظار وعلى هذا قال الشاعر
تراه على قرب وان بعد المدى باعين مال اليك نواظر **على** ان هذا الوجه
ههنا ليس بمقصود وانما المقصود صاحب الوجه كما قال تعالى في قوله وجوه يومئذ باسرة
تظن ان يفعل بها فاقرة ومعلوم ان الوجوه لا تظن وانما اصحاب الوجوه يظنون هذا هو التاويل
الاول والكلام عليه **واما التاويل الثاني** فهو ان النظر بمعنى
تقليب الحدقة الصحيحة فكأنه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة ذكر
نفسه واراد غيره كما قال في موضع اخر واسأل القرية يعني اهل القرية وقال اني
ذاهب الى ربي اي الى حيث امرني ربي وقال وجاء ربك اي امر ربك وقال عنترة
هلا سألت الخيل يا ابنة مالك ان كنت جاهلة بما لم تعلمي اى ارباب الخيل
وقال اخر: سل الربع انى يممت ام مالك وهل عادة للربع ان يتكلما
وكلا التاويلين مرويان عن امير المؤمنين عليه السلام وعن عبد الله بن عباس وجماعة
من الصحابة والتابعين **قالوا** على التاويل الاول ان هذه الآية وردت في شأن
اهل الجنة فكيف يجوز ان تكون بمعنى الانتظار لان الانتظار يورث الغم والمشقة ويؤدي
الى التنغيص والتكدير حتى قالوا في المثل الانتظار يورث الاصفرار والانتظار
الموت الاحمر وهذه الحالة غير جائزة على اهل الجنة **وجوابنا** ان الانتظار
لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال وانما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا
يثق بوصول ما ينتظره او يكون في حبس ولا يدري متى يتخلص من ذلك
وهل يتخلص ام لا فانه والحال هذه يكون في غم وحسرة فاما اذا ايقن بوصوله
فلا يكون في غم وحسرة خاصة اذا كان في حال انتظاره في رغد عيش ورفاهة **الا ترى**
ان من كان على مائدة قوم وعليها الوان من الطعام اللذيذة يأكل منها ويتلذذ بها

موايد لونه

وسطر لونا اخر و سعر وصوله الىه فانه لا تكون في تنغيص ولا تكدير بل تكون في سرور متضاعف حتى لو قدم اليه الاطعمة كلها دفعة واحدة لسرّ بها كذلك حال اهل الجنة لا يكونون في غم و تنغيص اذا كانوا يسعون وصولهم الى ما ينظرون على كل حال

ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدل بالادلة العقلية وبدا منها

بدلالة المقابلة وتحريرها ان الواحد منا راءٍ بحاسة والراي بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل وقد ثبت ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل وهذه الدلالة مبنية على اصول احدها ان الواحد منا راى بحاسة والثاني ان الراي بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل والثالث ان القديم تعالى لا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل اما الاول فالذي يدل عليه ان الواحد منا متى كانت حاسته صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود يجب ان يرى ومتى لم يكن كذلك استحال ان يرى فيجب ان يكون لصحة الحاسة في ذلك تاثير لان بهذه الطريقة نعلم تاثير المؤثرات من الاسباب والعلل والشروط واما الكلام في ان الراي بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل فلانه متى كان الشيء مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل وجب ان يرى واذا لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل لم ير فيجب ان يكون المقابلة او ما في حكمها شرط في الرؤية لان بهذه الطريقة نعلم تاثير الشرط واما الكلام في ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل فهو ان المقابلة والحلول انما يصح على الاجسام والاعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز ان يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل فان قيل كيف يصح قولكم ان الواحد منا لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل ومعلوم انه يرى وجهه في المراة مع انه ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل قلنا ان وجهه في حكم المقابل لان الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمراة فيصير كالعين ثم ينعكس الى الوجه فيرى وجهه كانه مقابل له وعلى هذا الوجه يرى من راس ليراي فماه لان الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمراة المستقبلة ثم ينعكس الى المراة المستدبرة فيصير كالعين فيرى قفاه فان قيل السران الله تعالى يرى الواحد منا وان لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل قيل له انما وجب هذه القضية في القديم تعالى لانه راى لا بالحاسة والواحد منا راى بحاسة فلا يصح ان يرى الا كذلك فان قيل ان هذه الدلالة مبنية على ان الواحد منا يرى بالحاسة ونحن لا نسلم ذلك بل نقول انما يرى احدنا ما يراه برؤية خلقها الله تعالى في بصره قلنا قد مر في كلامنا ما هو جواب عن ذلك لانا قد بينا ان احدنا متى كانت حاسته صحيحة والمرئي بهذه الاوصاف وجب ان يراه ومتى لم يكن كذلك لم يصح ان يراه فدل على انه انما يرى ما يراه بالحاسة على ما نقوله بين ذلك انه لو راى ما يراه برؤية خلقها الله تعالى فيه لصح

مستحيل

الا بجعلها مع هذه الاحوال كلها فلا يرى المرئي او يرى مع فقد هذه الامور وذلك
ويمكن ايراد هذه الدلالة على وجه اخر لا يلزمنا هذا السؤال فيقال
ان احدنا انما يرى الشيء عند شرطين احدهما يرجع الى الرائي والاخر يرجع الى المرئي
ما يرجع الى الرائي فهو صحة الحاسة وما يرجع الى المرئي هو ان يكون للمرئي مع
الرائي حكم وذلك الحكم هو ان يكون مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل واذا اوردنا
على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال على ان هذا السؤال الذي اورده مبني على ان
الادراك معنى ويبنى الكلام على ان الادراك ليس بمعنى انشاء الله تعالى فان قيل ما
انكرتم ان احدنا انما لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل
لان البارئ تعالى اجرى العادة بذلك فلا يمتنع ان يختلف الحال فيه فيرى القديم جل وعز
في دار الاخرة قيل له انما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه الا ترى
ان الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والا
وقات فكان يجب مثله في مسئلتنا لو كان كذلك بالعادة فيجب صحة ان يرى الشيء
احدنا وان لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل في بعض الحالات
لاختلاف العادة بل كان يجب ان يرى المحجوب كما يرى المكشوف ويرى البعيد كما
يرى القريب ويرى الدقيق كما يرى الكثيف ومتى لم يكونوا هذا كله فالواجب
ان يرى المحجوب كما يرى المكشوف ومعلوم خلافه فان قيل ما انكرتم ان ذلك
من باب ما استمر العادة فيه كما في حصول الولد من ذكر وانثى وكطلوع الشمس من مشرقها
وغروبها من مغربها وحصول كل جنس من الحيوانات من جنسه وكنبات الزرع
وما يجري هذا المجرى وحواسنا انا لم يوجب فيما طريقه العادة ان يختلف الحال فيه على كل
وجه بل اذا اختلف من وجه واحد كفى وما من شيء من هذه الاشياء التي ذكرتها الا والحال
فيه يختلف على وجه الا ترى ان الولد قد يحصل لا من ذكر وانثى فان آدم عليه السلام لا من
ذكر وانثى وعيسى عليه السلام لا من ذكر وفيما بيننا ما من ولد الا والحال فيه بخلاف الحال في غيره
فواحد يولد تاما والاخر يولد ناقصا فكان يجب مثله في مسئلتنا حتى يصدق من
احدنا انه يشاهد ما ليس بمقابل له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل او يشاهدوا انا
يشاهدون هذه الاشياء من دون ان يكون على هذا الوجه او ما يجري مجراه وقد علم خلافه
فان قيل ما انكرتم ان الواحد منا انما لا يرى الا ما كان مقابلا او حالا في المقابل بل
او في حكم المقابل لامر يرجع الى المرئي لا الى الرائي قيل له هذا الذي ذكرتموه لا يصح
لانه كان يجب في القديم تعالى ان لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه والمعلوم خلافه
فان قيل انا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف فلا نحتاج الى ان يكون مقابلا او
حالا في المقابل او في حكم المقابل قيل له ان هذا قياس الرؤية على العلم من دون علة
تجمعهما فلا يصح فان للعلم اصلا في الشاهد وللرؤية اصلا فيجب ان يرد كل واحد منهما الى اصله
فالعلم من حقه ان يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث
والقديم فان كان معدوما علم معدوما وان كان موجودا علم موجودا وكذا الكلام اذا
كان قديما او محدثا وليس كذلك الرؤية فانها لا تتعلق الا بالموجود ولهذا لا يصح في
المعدوم ان يرى فان قيل هلا جاز ان يرى تعالى بحاسة سادسة فلا يجب ان يكون
مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل لان تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس قلنا

مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس باكثر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض لان
فيها شهلا وشكلا وزرقا وملحا ومعلوم ان هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بناها
متفقة في انه لا يرى الشيء بها الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل على انه
لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح اثباتها وبعد فلو جاز ان يرى القديم تعالى بحاسة
سادسة لجاز ان يذاق بحاسة سابعة وان يلمس بحاسة ثامنة وان يشم بحاسة تاسعة
ويسمع بحاسة عاشرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد مر في الكتاب ما هو اشارة الى دلالة
الموانع لانه قال الشيء انما يرى لما هو عليه في ذاته والقديم تعالى حاصل على ما هو عليه فما
المانع من ان يرى واجاب عنه بان ما لا يرى ينقسم الى ما لا يرى لمنع والى ما لا
يرى لاستحالة الرؤية عليه والقديم انما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه لا لمنع فان قال
غاية ما في هذه الدلالة ان احدنا لا يرى الله عز وجل فمن اين انه ليس يرى في نفسه
قلنا كل من قال ان احدنا لا يرى القديم تعالى قال بانه ليس يرى في نفسه
دليل اخر وهو ان القديم تعالى لو جاز ان يرى في حال من الاحوال
لوجب ان نراه الان ومعلوم انا لا نراه الان وتحرير هذه الدلالة هو ان الواحد
منا حاصل على الصفة التي لو راى لما راى الا لكونه عليها والقديم تعالى حاصل على الصفة
التي لو راى لما راى الا لكونه عليها والموانع المعقولة مرتفعة فيجب ان نراه الان فمتى
لم نره دل على استحالة كونه مرئيا وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان الوا حد
منا حاصل على الصفة التي لو راى لما راى الا لكونه عليها والثاني ان القديم تعالى حاصل على
الصفة التي لو راى لما راى الا لكونه عليها اما الذي يدل على ان القديم تعالى
حاصل على الصفة التي لو راى لما راى الا لكونه عليها هو ان الشيء انما يرى على اخص ما
يقتضيه صفة الذات والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف يساوينا من خالفنا في هذه
المسئلة لانه حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود ونحن نقول ان الشيء انما يرى
لما هو عليه في ذاته وهم يقولون انما يرى لوجوده والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين
الصفتين فاذا لا شك انه تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها فلا خلاف
في انه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها ولا يتجدد له صفة في الاخرة يرى
عليها فثبت ما قلناه واما الذي يدل على ان الواحد منا حاصل على الصفة
التي لو راى لما راى الا لكونه عليها هو انه انما يرى الشيء لكونه حيا بشرط صحة الحاسة
وارتفاع الموانع وهذا ثابت فان قيل ولم قلتم ذلك قلنا لانه متى كان على هذه الصفة
وجب ان يرى ومتى لم يكن كذلك استحال ان يرى فيجب ان يكون رؤيته لما يراه لكونه حيا
بشرط صحة الحاسة على ما نقوله لان بهذه الطريقة نعلم تاثير المؤثرات من الاسباب
والعلل والشروط فان قيل نحن لا نسلم ذلك بل نقول ان الحي منا اذا كان صحيح
الحاسة انما يرى الشيء لرؤية يخلقها الله تعالى في بصره وادراك يخلقه قلنا الادراك ليس بمعنى
وليس بامر زائد على ما ذكرنا فان قيل ومن اين ان الادراك ليس بمعنى قلنا لو كان
معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك ان لا يرى ما بين
يديه في بعض الحالات بان لا يخلق الله له الادراك وهذا يقتضي ان يكون بين يديه
اجسام عظيمة كالفيلة والجبال ونحوها ونحن لا نراها لفقد الادراك وهذا يرفع الثقة

بالمشاهدات ويلحق البصل بالعناب وذلك محال ما ادى اليه وجب ان يكون محالا له

فان قيل انا نقطع على انه ليس بحضرتنا اجسام عظيمة فكيف يجوز ان يكون ولا نراها قلنا
ان العلم بانه ليس بحضرتنا شيء يستند الى طريق وهو العلم بانه لو كان لرأيناه وقد افسدتم على
هذه الطريق على انفسكم لتجويزكم ان يكون ولا نراه فلا يمكنكم القطع على انه ليس بحضرتكم
شيء فيلزم ما الزمناكم يبين ذلك ان الاعمى لما فقد هذه الطريق وهو العلم بانه لو كان
لرآه لم يمكنه القطع على انه ليس بحضرته شيء من طريق الادراك وكذلك اذا جوزتم ان يكون ولا
نراه يجب ان يكون حالكم حال الاعمى فان قيل اليس الاعمى مع تجويزه ان يكون ولا يرى
يمكنه القطع على انه ليس بحضرته شيء بان يلمس فيجد ذلك الموضع خاليا قلنا كلامنا في
علمين يستند احدهما الى الاخر وكان الاول طريقا الى الثاني وهذا الذي ذكرتموه ليس كذلك
والاعمى وهكذا الجواب اذا قيل اليس يمكنه القطع على انه ليس بحضرته شيء من طريق الخبر
لان كلامنا في العلم الذي يستند الى الادراك فان قيل اليستم تجوزون ان يقلب الله الجبال
ذهبا مع انكم قطعتم على انه لم يفعل فهلا جاز مثله في مسئلتنا فيجوز ان يكون بين ايدينا شيء ولا
نراه ومع ذلك نقطع على انه ليس بحضرتنا قيل له ان بين الموضعين فرقا لان كلامنا
في علمين يستند احدهما الى الاخر والاول طريق الى الثاني فعلمنا من افسد على نفسه تلك الطريق
لم يحصل له العلم الثاني الحاصل عن الطريق وليس كذلك فيما اوردتموه لان العلم بانه تعالى لم
يقلب الجبال ذهبا ضروري يخلقه الله تعالى فينا ابتداء ولا شبهة فيما ذكرنا فان قيل اليستم
تجوزون ان يقلب الله تعالى صورة زيد الى صورة اخرى ثم قطعتم على انه لم يفعل فهلا جاز مثله في مسئلتنا
والجواب عنه مثل الجواب عما مضى لان كلامنا في علمين احدهما طريق الى الاخر
فعلمنا من افسد تلك الطريقة على نفسه لا يحصل له العلم الذي يحصل من تلك الطريق والعلم
بان زيدا هو الذي شاهدناه من قبل لا يستند الى طريقة قد افسدناها على انفسنا فجاز ان نقطع
على انه هو فان قيل ان العلم بذلك يستند الى طريق وهو الادراك وقد افسدتم على انفسكم
بتجويزكم ان يقلب الله تعالى صورته فلا يمكنكم القطع على انه هو قيل له ليس الامر على ما ظننته
لان هذا العلم لا يستند الى الادراك اذ لو كان كذلك لوجب فيمن ادرك زيدا ثم شاهده من
بعد ذلك ان يعرفه لا محالة والمعلوم خلافه فان في الناس من يشاهد شخصا مرة ثم اذا رآه
يانسه ويعرفه وفيهم من يشاهده مرارا ثم اذا رآه بعد ذلك لم يثبته ولم يعرفه لا لذلك
الا لان هذا العلم غير مستند الى الادراك فصح ما قلناه فان قيل ما الزمتمونا
في الادراك لازم لكم في السماع لان من الجائز عندكم ان يقلب الله تعالى سماع احدنا من سمت
المرئي ومع ذلك يمكنه القطع على انه ليس بحضرته شيء كذلك في مسئلتنا قلنا ان من قلب
الله تعالى سماعه عن سمت المرئي لا يكون حاسته صحيحة بل يكون حاله وحال الاعمى سواء
وكلامنا في الحي اذا كان صحيح الحاسة فلا يلزمنا ما ذكرتموه فان قيل ان العلم بانه
ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء لا انه علم يستند الى طريق قد افسدناها على انفسنا
قلنا ليس الامر على ما ظننت بل العلم بانه ليس بحضرتنا شيء علم يستند الى انه لو كان لرأيناه
وعلى هذا فان الاعمى لما فقد هذا الطريق لم يمكنه القطع على انه ليس بحضرته شيء والمبصر لما
حصل له هذا العلم امكنه القطع على انه ليس بحضرته شيء فعلمنا ان احد العلمين يستند الى
الاخر والاول طريق الى الثاني فمن افسد على نفسه العلم الاول لا يحصل له العلم الثاني وعدم
فبهذه الجملة ان الادراك ليس بمعنى وان الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما

راى الا لكونه عليها والعدم بقي حاصلا على الصفة التي لو رئي لما راى الا لكونه عليها والموانع
المعقولة مرتفعة **فان قيل** ولم قلتم ان الموانع المعقولة مرتفعة **قلنا** لان الموانع
من الرؤية ستة الحجاب والرقة واللطافة والبعد المفرط وكون المرئي في غير جهة
محاذات الرائي وكون محله بعض هذه الاوصاف وشيء منها لا يجوز على الله في حال من الاحوال **واما**
قلنا ان الحجاب مانع لان المرئي اذا كان محجوبا لا يمكن ادراكه ومتى كان مكشوفا امكن وهكذا
الكلام في الرقة واللطافة والبعد المفرط وكون المرئي في غير جهة محاذات الرائي لان المرئي
متى كان بعض هذه الاوصاف لا يمكن ان يدرك ومتى لم يكن كذلك امكن ان يدرك وهكذا
اذا كان محل المرئي بعض هذه الاوصاف لان اللون متى كان في محل محجوب او رقيق او لطيف
او بعيد او كان محله في غير جهة محاذاة الرائي لم يمكن ادراكه ومتى لم يكن كذلك امكن وبهذه
الطريقة يعرف المنع مما ليس بمنع **فان قيل** كيف قلتم ان الحجاب منع عن الرؤية ما انا نرى
ما وراء الزجاج **قلنا** لا يمكن انكار ان الحجاب منع ومن يكون ذلك فقد انكر العيان وجحد
الضرورة **واما ما ذكرتموه** في الزجاج فانا انما نرى ما وراءه لان فيه خللا على طريق الاعوجاج
والخطوط يصرف من الصقالة والصفا فلا يحجب ما وراءه بل يحصل قاعدة الشعاع مع ما وراءه على
وجه لا يساوي سماوية ولا ما يجري مجرى الساتر **واما** قلنا ان فيه خللا على طريق الاعوجاج لانه
اذا ملي دهنا او شد راسه ووضع في الشمس فانه يذهب ما فيه من الدهن فلولا ان فيه خللا
على ما قلناه والا لم يذهب فلهذه العلة امكن رؤية ما فيه ورؤية ما وراءه كما امكن رؤية
المكشوف **فان قيل** كيف قلتم ان الرقة منع مع ان المحتضر يرى الملك والحريري بعضهم
بعضا **قلنا** ان الرقة لا تمنع بنفسها وانما تمنع لغيرها وهو ضعف الشعاع وقلته والمحتضر انما يرى
الملك لشعاعه اكثر وكذلك الجن **فان قيل** كيف قلتم ان اللطافة منع ومعلوم ان الجزء الواحد
اذا انضم اليه غيره يدرك **قلنا** ان الجزء الواحد اذا انضم اليه غيره خرج عن كونه
لطيفا بل هو كثيف فلكثافته يصح ادراكه **فان قيل** كيف قلتم ان البعد المفرط
منع مع انا نرى السماء وما فيها من الكواكب نحو زحل وغيره من النجوم **قلنا**
انا انما نرى السماء على بعده عنا لانه جسم عظيم وهو كثيف ولا جرم ان هذا القدر من
البعد ليس في حقه بعدا مفرطا **وبعد** فان زحل ليس هو الا جرم والعظم بهذه المنزلة
التي نراه لاجل ذلك الا لبعده عنا **فان قيل** كيف قلتم ان كون المرئي في غير جهة محاذات
الرائي منع ومعلوم ان الواحد منا يرى وجهه في المرآة مع انه في غير جهة محاذات الرائي
قلنا انا قد اجبنا عن هذا من قبل وتكلمنا عليه **واعلم** ان الموانع على ضربين احدهما
يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط **اما** المانع بنفسه فهو كالحجاب وكون المرئي في غير جهة
محاذات الرائي **واما** المانع بشرط فعلى قسمين احدهما ما يمنع لامر يرجع الى الرائي والثاني
ما يمنع لامر يرجع الى المرئي ما يرجع الى الرائي فهو كالرقة واللطافة فانه انما يمنع لامر
يرجع الى الرائي وهو ضعف الشعاع واما ما يرجع الى المرئي فنحو البعد المفرط فانا
انما لا نرى لبعده حتى لو قرب لرئي فصار الحال في المنع عن الرؤية كالحال في المنع عن الفعل
فكما ان المنع عن الفعل على قسمين احدهما ما يمنع بنفسه كالقيد وما يجري مجراه والاخر
يمنع بشرط ثم ما يمنع بشرط فعلى ضربين احدهما ما يرجع الى الفاعل وذلك نحو قلة القدر
والضعف والاخر يرجع الى الفعل نحو كثرة الثقل فيه كذلك الموانع عن الرؤية **فان
قيل** ما انكرتم انا انما لا نرى القديم تعالى لمانع غير معقول **قلنا** لان اثبات ما لا يعقل
يفتح باب الجهالات ويلزم عليه جواز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير

معقول ويلزم مثل ذلك في المعدوم والمعلوم خلافه فان قيل ما انكرتم ان
المانع من رؤيته الله تعالى هو انه لم يشا ان يرينا نفسه ولو شا لرايناه قلنا المشيه
انما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل وقد بينا ان الرؤيه يستحيل عليه فلا يصح ما ذكرتموه
وبعد فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم فيقال ان المعدوم انما لا نرى لانه
تعالى لا يشا ان نراه ولو شا لرايناه وكما ان ذلك خلف من الكلام كذلك ها هنا فان
قيل ما انكرتم ان هذه الامور التي عددتموها ليست موانع قلنا ان كان الامر
ما ذكرتموه فقد ارتفع غرضنا لان لم نعرض بيان ان الموانع عن الرؤيه مرتفعه وانه تعالى لو كان
مرئيا في نفسه لوجب ان نراه الان وهذا اقدم مما ذكرتموه على انا قد بينا ان هذه الامور
موانع بما لا يمكن دفعه فان قيل ما انكرتم انا نرى القديم تعالى الان قلنا لو رايناه لعلمناه
ضروره لان الرؤيه طريق الى العلم وهذا يوجب ان نكون عالمين به من نفوسنا ونحن نجد
خلافه فان قيل السؤال به تعالى حاصل على الصفه التي لو علم لما علم الا لكونه عليها والواحد
منا حاصل على الصفه التي لو علم الا لكونه عليها والموانع المعقوله عن العلم مرتفعه فيجب
ان يعلم في كل عاقل ان يعلم القديم تعالى فهلا جاز مثله في مسئلتنا ان يكون القديم حاصلا على
الصفه التي لو راي لما راي الا لكونه عليها والواحد منا حاصل على الصفه التي لو راي لما راي
الا لكونه عليها ثم لا يجب ان نراه الان قلنا ان بين الموضعين فرقا لان المصحح لكونه
عالما غير الموجب اذ المصحح له انما هو كونه حيا والموجب له هو العلم وليس كذلك في كونه
مدركا لان المصحح له كونه حيا وهو الموجب له ايضا فافترقا [illegible] احدهما الاخر وللقوم شبه

في هذا الباب من جملتها قوله تعالى وجوه

يومئذ ناضره الى ربها ناظره قالوا بين الله تعالى ان الوجوه تنظر الى الله يوم القيمه وهذا يدل
على كونه مرئيا على ما نقوله والاصل في الكلام عليهم ان نمنعهم من الاستدلال بالسمع اصلا
لان الاستدلال بالسمع مبني على انه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين والقوم لا يقولون
بهذا فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شي اصلا وعلى انا قد بينا ان النظر ليس هو الرؤيه وتكلمنا
عليه فلا وجه لاعادته ومما يتعلقون به قوله تعالى رب ارني انظر اليك قالوا فهذا
سؤال قد سال موسى الله الرؤيه فدل على انها جائزه على الله تعالى فلو استحال ذلك لم يجز
ان يساله قالوا والذي يدل على ان السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان احدهما هو انه
هو انه اضاف الرؤيه الى نفسه والثاني انه تاب والتوبه لا تصح الا من فعل نفسه وقد

اجاب شيخنا ابو الهذيل عن ذلك بان الرؤيه ها هنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه

لان الرؤيه انما تكون بمعنى العلم متى تجردت فاما اذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم والاولى
ما ذكره غيره من مشايخنا وهو ان السؤال لم يكن سؤال موسى وانما كان سؤالا عن قومه والذي
يدل عليه قوله جل وعز لمحمد صلى الله عليه يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فصرح الله تعالى بان القوم هم الذين جاوا
بالسؤال ويدل عليه ايضا قوله تعالى حاكيا عن موسى عليه السلام اتهلكنا بما فعل السفها منا
فدل ان السؤال سؤال عن قومه وان الذنب ذنبهم فان قيل لولا ان الرؤيه غير مستحيله
على الله تعالى والا لما جاز ان يسئله ذلك عن نفسه ولا عن قومه كما لا يجوز ان يسال الله الصاحبه
والولد لما كانا مستحيلين عليه قلنا فرق بينهما لان مسئله الرؤيه يمكن معرفتها بالسمع
فجاز ان يطلب فيها دلاله سمعيه بخلاف مسئله الصاحبه والولد وقيل انه علم ان الرؤيه
مستحيله على الله تعالى ولكن ساله عن ذلك ليرد لامته [illegible] ليعرفهم جوابه فسال الله تعالى

لم يرد من جهته جواب يقنعهم وأما ما ذكروه في الصاحبة والولد فلا يصح لأنه إنما لم يسأل ذلك لأن
الصاحبة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية عندهم مستحيلة بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك حتى
لو قدرنا أنهم طلبوا منه ذلك وعلم أنه لا يقنعهم جوابه لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك ليرد من جهته
جواب يقنع وقد قيل إن بين الموضعين فرقًا لأن إحدى المسألتين لا يمكن أن يستدل عليها
بالسمع والأخرى يمكن ذلك فيها فيفارق أحدهما الآخر وأما ما ذكروه من
أن السؤال سؤال موسى لأنه أضاف الرؤية إلى نفسه بقوله رب أرني أنظر إليك فلا
يصح لأنه غير ممتنع أن يكون السؤال سؤال قومه ثم إنه يضيفه إلى نفسه وهذا ظاهر في الشاهد
ألا ترى أن الغير منا إذا استشفع لغيره في حاجة ربما يقول اقض حاجتي وأنجح طلبتي ويجري
هذا المجرى فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره وأما ما قالوه من أن
السؤال سؤال موسى لأنه تاب عن ذلك والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه فلا يصح أيضًا لأن توبته
هو لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة
الأمة من غير إذن سمعي لأنه لا يمتنع أن تكون الصلاح في ألا يجابوا فيكون ذلك منفرًا عن قبول
قوله وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة وإنما كان امتحانًا وابتلاءً كما امتحن الله تعالى
غيره من الأنبياء وهذه الآية لنا عليهم من وجهين أحدهما هو أنه تعالى قال مجيبًا
لسؤاله رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولن موضوعة للتأبيد فقد نفى أن يكون مرئيًا
البتة وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه فإن قالوا إن الله تعالى قال حاكيًا عن اليهود
ولن يتمنوه أبدًا بما قدمت أيديهم أي لا يتمنون الموت ثم قال حاكيًا عنهم يا مالك ليقض
علينا ربك قال إنكم ماكثون فكيف يقال إن لن موضوعة للتأبيد قلنا إن لن موضوعة
للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة بل لا يمتنع أن يستعمل مجازًا وصار الحال فيه
كالحال في قولهم أسد وخنزير وحمار فكما أن موضوعها وحقيقتها الحيوانات المخصوصة
ثم تستعمل في غيرها على سبيل التوسع والمجاز واستعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها كذلك
هاهنا والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية هو أنه تعالى قال لن تراني
ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية باستقرار الجبل فلا
يخلو إما أن يكون علق الرؤية باستقراره بعد تحركه وتدكدكه أو علقها به حال تحركه لا يجوز
أن يكون الرؤية قد علقها باستقرار الجبل بعد تحركه لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه
فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل حال تحركه ذلك يدل على أن الرؤية مستحيلة
عليه كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه ويكون هذا بمنزلة قوله ولا يدخلون الجنة حتى
يلج الجمل في سم الخياط وأما تعلقهم بقوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله تعالى فمن
كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملًا صالحًا إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر اللقاء والأصل
في الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ولهذا يستعمل أحدهما حيث لا
يستعمل الآخر وعلى هذا فإن الأعمى يقول لقيت فلانًا وجلست بين يديه وقرأت عليه ولا
يقول رأيته وكذلك فقد يسأل الأحد غيره هل لقيت الملك فيقول لا ولكني رأيته على
القصر فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية وإنهم
إنما يستعملونه فيها مجازًا وإذا ثبت ذلك فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة
العقل فنقول المراد بقوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام أي يوم يلقون ملائكته كما قال في موضع آخر
يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وأما قوله عز وجل فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملًا صالحًا أي ثواب ربه أو كرامته
والأعمره كما قال في موضع آخر

وانا ادعوكم الى العزيز الغفار اي الى طاعة العزيز الغفار وقال انى ذاهب الى ربي اي الى
حيث امرني ربي وكقوله وجاء ربك اي وجاء امر ربك وقوله واسال القرية يعني اهل القرية
ونظائر هذا اكثر من ان يحصى **وبعد** فلو كان هذه الاية دالة على ان المؤمنين يرون الله
تعالى لوجب في قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ان يدل على ان المنافقين يرونه وهم
لا يقولون بذلك فليس الا ان الرؤية مستحيلة على الله تعالى في كل حال وان اللقاء في هذه الاية
محمول على غاية كما في تلك الاية محمول على لقاء ثواب الله او لقاء ملائكته **وفي الحكاية**
ان ناصبا من القضاة استدل بقوله جل وعز على انه تعالى يرى فاعترض
عليه ملاح فقال ليس اللقاء بمعنى الرؤية لان احدهما يستعمل حيث لا يستعمل الاخر فلا يشتبه
باحدهما وسمي بالاخر ولا يناقض الكلام **وقال** فلو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يخلو
الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين وقد قال الله تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه فيجب ان
يدل على ان المنافقين يرونه **فقال** له القاضي من اين لك هذا **فقال** من رجل بالبصرة
يقال له ابو علي بن عبد الوهاب الجبائي **فقال** لعن الله ذلك الرجل فقد بث الاعتزال
في الدنيا حتى سلط الملاحين على القضاة **ومما يتعلقون به** قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون قالوا بين الله تعالى ان الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله وهذا يدل على ان
المؤمنين لا يحجبون **والاصل في جوابه** ان هذا استدلال بدليل الخطاب
وذلك لا يعتمد في فروع الفقه فكيف في اصول الدين **وبعد** فليس في ظاهر الاية ما يدل
على ان الكفار يوم القيامة يحجبون عن رؤية الله لانه تعالى قال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم
يقل عن رؤية ربهم **ومتى** قالوا المراد بقوله عز وجل عن رؤية ربهم **قلنا** ليس كذلك بل المراد
به عن ثواب ربهم لانكم اذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتاويل اولى منا فنحمله على وجه يوافق دلالة
العقل **ومما يتعلقون به** اجماع الصحابة قالوا اتفقت الصحابة على ان الله تعالى يرى
واجماعهم حجة فيجب القضاء بانه تعالى يرى **قلنا** لا يمكن ادعاء اجماع الصحابة على ذلك فقد روي عن
عائشة انها لما سمعت قائلا يقول ان محمدا راى ربه فقالت لقد قف شعري مما قلت ثلاثا
من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم الفرية على الله تعالى ثم تلت قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء **وبعد** فمعلوم من حال
امير المؤمنين علي عليه السلام واكابر الصحابة انهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى وانت اذا نظرت
في خطب امير المؤمنين وجدتها مشحونة بنفي الرؤية عن الله تعالى فبطل ما قالوه **ومما يتعلقون**
اخبار مروية عن النبي صلى الله عليه واله واكثرها يتضمن الجبر والتشبيه فيجب
القطع على انه صلى الله عليه لم يقله وان قاله انما قاله حكاية عن قوم والراوي حذف الحكاية
ونقل الخبر **من جملتها** وهو اشبه ما يتعلقون به ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال
سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر **ولنا في الجواب** عن هذا طرق ثلاثة
احدها هو ان هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه لانا لا نرى القمر الا مدورا عاليا منورا ومعلوم
انه لا يجوز ان يرى القديم تعالى على هذا الحد فيجب ان نقطع على انه كذب على النبي صلى الله عليه واله
لم يقله وان قاله فانما قاله حكاية عن قوم على ما ذكرناه **والطريقة الثانية** هو ان هذا
الخبر يروى عن قيس بن ابي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي عن النبي صلى الله عليه وقيس هذا مطعون
من وجهين احدهما انه كان يرى راي الخوارج يروى انه قال منذ سمعت عليا على منبر
الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب يعني اهل النهروان دخل بغضه قلبي ومن دخل بغض امير المؤمنين

قلبه

فيه ما قال اخوانه الا نعتمد على قوله ولا نحتج بخبره **والثاني** قيل انه خولط في عقله اخر عمره
والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز ولا ندري ان هذا الخبر رواه وهو
صحيح العقل ام مختلط العقل ۵ ويحكى عنه انه قال لبعض الناس اعطني درهما
اشتري به عصا اضرب بها الكلاب وهذا من افعال المجانين ويقال انما انه
كان محبوسا في بيت فكان يضرب يده على الباب وكلما طقطق الباب ضحك فلا يمكن
الاحتجاج بقوله لان هذا دلالة الجنون عليه **والطريقة الثالثة** هو ان
يقال ان صح هذا الخبر وسلم فاكثر ما فيه ان يكون خبرا من اخبار الاحاد وخبر الواحد مما
لا يقتضي العلم ومسلما طريقها العلم والثبات **واذا صحت هذه الجملة** بطل ما
يعلمون ثم ان هذا الخبر معارض بروايات **منها** ما روى ابو قلابة عن ابي ذر
انه قال قلت للنبي صلى الله عليه السلم هل رايت ربك فقال نور هو انا اراه اي نور هو
كيف اراه لحروف همزة الاستفهام حذرا على عادتهم في الاختصار ۵ وعلى هذا قول الشاعر
فوالله ما ادري وان كنت داريا بسبع رمين الجمر ام بثمان ۵ وعن جابر بن
عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه انه قال لن يرى الله احد في الدنيا ولا في الاخرة ۵ وقد
قيل لعلي عليه هل رايت ربك فقال ما كنت لاعبد شيئا لم اره فقيل كيف رايته
فقال لم تره الابصار بمشاهدة العيان لكن راته القلوب بحقائق الايمان موصوف
بالدلالات معروف بالايات هو الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم **ثم تاوله على**
وجه يوافق دلالة العقل فيقول المراد به سترون ربكم يوم القيمة اي ستعلمون ربكم
يوم القيمة كما تعلمون القمر ليلة البدر وعلى هذا قال لا تضامون في رؤيته اي لا
تشكون فيه فتعقبها بالشك ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك والرؤية بمعنى العلم
ما نطق به القران وورد به الشعر قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وقال
الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض
كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون ۵ وفي الشعر
رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم بمكة قاطنينا ۵ اي علمت الله **وقال حاتم طي**
اماوي ان يصبح صداي بقفرة من الارض لا ماء لدي ولا خمر ۵ ۵
ترى ان ما انفقت لم يك ضرني وان يدي مما بخلت به صفر ۵
اماوي ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر ۵ **قالوا النبي صلى الله عليه**
انما اورد هذا الخبر مورد البشارة لاصحابه واي بشارة في ان يعلموا الله تعالى في دار الاخرة
ومعلوم انهم يعلمونه في دار الدنيا **قلنا** انما بشر بالعلم الضروري والعلم الضروري ليس
الا في دار الاخرة **فان قال** واي بشارة في ان يعلموا الله تعالى ضرورة **قلنا**
لانه لا يلزم مؤنة النظر وتعب الفكر **فان قال** فيجب على هذا ان يكون المنافقون والمؤمنون
سواء لانهم يعرفون الله تعالى ايضا ضرورة كالمؤمنين **قلنا** ان المنافقين والكفار وان
علموا الله تعالى ضرورة فلا يكون حالهم وحال المؤمنين سواء لان المؤمنين اذا عرفوا الله تعالى ضرورة
وعلموا دوام ثوابهم ازدادوا سرورا وفرحا ويكون عيشهم اهنا وارغد وليس كذلك حال
المنافقين لانهم اذا عرفوا الله تعالى ضرورة وعلموا دوام عقابهم ازدادوا غما وحسرة وكانوا في
عقوبة وعذاب **فان قالوا** الرؤية اذا كانت بمعنى العلم تتعدى الى مفعولين [illegible]

على المعلح

فلانا فاضلا ولا يجوز الاقتصار على احد مفعوليه الا اذا كان بمعنى المشاهدة قلنا لا نسلم
ان يكون الا على ما ذكرتموه بل يقتصر على احد مفعوليه توسعا ومجازا كما ان همزة
التعدية اذا دخلت في الفعل الذي يتعدى الى مفعولين تقتضي تعديته الى ثلاثة مفعولين
ثم قد يحذف الذي هذه حاله ويقتصر على مفعولين ولهذا قال الله تعالى ارنا مناسكنا
فادخل الهمزة على الرؤية واقتصر على مفعولين على ان حال الرؤية اذا كانت بمعنى
العلم ليس باكثر من حال العلم ومعلوم انهم يقتصرون في العلم على احد مفعوليه فيقولون اعلم
ما في نفسك ولهذا قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فان قال
ان العلم هاهنا بمعنى المعرفة فلهذا جاز ان يقتصر على احد مفعوليه قلنا فارض منا بمثل
ذلك فنقول ان الرؤية في الخبر بمعنى المعرفة لان المراد بقوله سترون ربكم يوم القيامة اي
ستعرفون ربكم يوم القيامة كما تعرفون القمر ليلة البدر فلا يجب ان يتعدى الى مفعولين

وللمخالف في هذا الباب شبه من جهة العقل

من جملتها قولهم ان القديم راى عندكم لذاته فيجب ان يرى نفسه فيما لم يزل والا خرج
عن كونه رائيا لذاته وكل من قال انه يرى نفسه قال انه يراه غيره ولنا في هذه
المسألة طريقان احدهما هو ان نقول انا لا نسلم انه تعالى راى لذاته بل القديم تعالى انما يرى
الشيء لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكونه حيا من مقتضى صفة الذات وكونه
مدركا من مقتضى مقتضى صفة الذات فكيف يصح ان يقال انه حي وهو راى لذاته
والطريقة الثانية هو ان نقول هب انه تعالى راى لذاته اليس انه حي ولا يجب ان
يرى المعدومات مع كونه رائيا لذاته فان قالوا انما لا يجب ان يرى المعدومات لان
الرؤية مستحيلة على المعدومات قلنا وكذلك القديم تعالى يستحيل عليه الرؤية فلا يجب
ان يرى نفسه فيما لم يزل ومما يتعلقون به قولهم قد ثبت انه تعالى راى لغيره
فيجب ان يرى نفسه لان العلة في صحة ان يرى غيره هو صحة ان يرى نفسه دليله الشاهد
فان من صح ان يرى غيره صح ان يرى نفسه ومن لم يصح ان يرى غيره لم يصح ان يرى نفسه والعلة
ما ثبت الحكم بثباته ويزول بزواله قلنا ليس الامر على ما ظننتم بل الطريق الى صحة العلة
هو ان يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها ولم يكن هناك ما يتعلق الحكم عليه اولى وفي مسالتنا
ما تعلق الحكم عليه اولى فلا يصح ما ذكرتموه وبعد فان هذا قياس الرائي على المرئي
واحدهما مباين على الاخر لان الرائي انما يصح ان يرى الشيء لكونه حيا بشرط صحة الحاسة والمرئي
انما يرى لكونه مرئيا في نفسه بشرط ان يكون موجودا على الحال وليس كذلك القديم تعالى فلا
يصح ما اوردتموه وهل هذا الا كان يقال ان من كان حيا كما يجب ان يكون رائيا للشيء
يجب ان يكون مرئيا وكما ان هذا خلف من الكلام كذلك هاهنا لان المعلوم ان الشيء
لا يرى لكونه حيا وانما يرى لكونه على الصفة التي يتعلق بها الادراك والرائي انما يرى
الشيء لكونه حيا وبعد فما انكرتم ان الواحد منا انما يصح ان يرى نفسه لانه مما يصح رؤيته
وليس كذلك القديم تعالى لان الرؤية مستحيلة عليه ففارق احدهما الاخر ومما يتعلقون
به ايضا قولهم قد ثبت ان القديم تعالى موجود فيجب ان يكون مرئيا والجواب عن ذلك
هو ان نقول ولم قلتم ان كل من كان موجودا يجب ان يكون مرئيا فان قالوا لان المصحح
للرؤية انما هو الوجود بدليل ان الشيء متى كان موجودا كان مرئيا ومتى لم يكن كذلك
لم يكن مرئيا وبهذه الطريقة تعلم ما هو المؤثرات من المصحح وغير المصحح قلنا

خ العلة في صحة ان يرى
غيره هو العلة في صحة
ان يرى نفسه

كيف يصح قولكم ان الشيء متى كان موجودا يرى ومعلوم ان كثيرا من الموجودات لا يرى
كالارادات والاعتقادات وغير ذلك ثم نقول لهم ولم قلتم انه اذا لم يكن موجودا لم
يصح ان يرى او ليس عندكم انه يجوز ان يرى المعدومات بان يخلق الله تعالى الادراك
المتعلق بها ثم يقال لهم كيف يصح قولكم ان المصحح للرؤية انما هو الوجود ومعلوم
ان الشيء عند ما يصح رؤيته كما يتجدد له صفة الوجود يتجدد له صفات اخر فليس بان يجعل
الصفة المصححة للرؤية هي الوجود اولى من ان يجعل الصفات الاخر فيما انكرتم ان المصحح
لها غير هذه الصفة وما تلك الصفة قلنا لا يلزمنا بيانه على طريق الجدل فان قيل
فان قالوا لو كان كذلك ادى الى اختلاف المصحح وذلك مما لا يجوز الا ترى انه لما كان احدنا
حيا لما صح كونه عالما وقادرا لم يختلف الشيء حيث وجب في كل عالم ان يكون حيا كذلك في مسألتنا
لو كان المصحح غير هو المصحح للرؤية في الجوهر لوجب في كل مرئي ان يكون متحيزا والمعلوم خلافه
وجوابنا انه لا يمتنع اختلاف المصحح الا ترى ان المصحح لكون احدنا عالما قادرا حيا موجودا
انما هو كون القديم تعالى قادرا عالما حيا ثم ليس يجب ان يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما
ذكرناه بل المصحح لها ما هو عليه في ذاته كذلك في مسألتنا ومما يتعلقون به
ايضا قولهم ان اثبات الرؤية لله تعالى لا يؤدي الى حدوثه ولا الى حدوث معنى فيه ولا الى
تشبيهه بخلقه ولا الى تجويره في حكمه ولا الى تكذيبه في خبره فيجب اثبات الرؤية له
تعالى لانه مرئي وهذه شبهة مسروقة من شيخنا ابي علي فانه قال في كتاب من يكفر
ومن لا يكفر ان اثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الاشعرية لا يكون كفرا لانه لا يؤدي
الى حدوثه ولا الى حدوث معنى فيه وعد هذه الامور فظن القوم لجهلهم ان هذا دليل لهم على اثبات
الرؤية فيقال لهم ان نفي الرؤية عن الله تعالى لا يؤدي الى حدوثه ولا الى حدوث
معنى فيه ولا الى تشبيهه بخلقه ولا الى تجويره في حكمه ولا الى تكذيبه في خبره فيجب ان ينفى عنه
الرؤية وهذه الطريقة تسمى قلب التسوية وبعد فان اثبات خردلة [illegible] في السماء السابعة
لا يؤدي الى حدوث القديم تعالى ولا الى حدوث معنى فيه ولا الى تشبيهه بخلقه ولا الى تجويره
في حكمه ولا الى تكذيبه في خبره ثم لا يقال ان خردلة في السماء السابعة وكذلك
فان اثبات بلدة عظيمة بين لؤي واصفهان اعظم منهما لا يؤدي الى ذلك ففسد هذه الطريقة
ثم يقال لهم ان اثبات الرؤية يؤدي الى حدوثه والى حدوث معنى فيه والى تشبيهه
بخلقه والى تجويره في حكمه والى تكذيبه في خبره لان الشيء انما يرى اذا كان مقابلا او حالا
في المقابل او في حكم المقابل وهذه من صفات الاجسام فيجب ان يكون القديم تعالى جسما واذا
كان جسما يجب ان يكون محدثا لان الاجسام لا تخلو من المعاني المحدثة مؤديا الى حدوثه
وكذلك اذا كان جسما يجوز عليه الحاجة فيجوز عليه الزيادة والنقصان واذا جاز عليه الحاجة
جاز ان يجور في حكمه ويكذب في خبره تعالى الله عن ذلك فاذن اثبات الرؤية لله تعالى يؤدي
الى كل هذه الحالات فيجب ان ينفى عنه على ما نقوله واعلم ان من خالفنا في هذه المسألة
لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يحصل الرؤية فيقول انه تعالى يرى مقابلا او حالا في المقابل او
في حكم المقابل او لا يحصل ويقول انه تعالى يرى بلا كيف فمن ذهب الى المذهب الاول فانه يكون
كافرا لانه جاهل بالله تعالى والجهل بالله تعالى كفر والدليل على ذلك اجماع الامة واجماع
الامة حجة ومن قال انه يرى بلا كيف فلا نكفره لان التكفير انما يعرف شرعا ولا دلالة
من جهة الشرع على ذلك والذي يدل على الوهم في الكتاب هو انه تعالى لو جاز ان يرى لجاز

ان يلمس ويشم خاصة على مذهبهم ان رؤية الله تعالى من اعظم الثواب فيجب ان يكون اللذة بتعالى
مستهاة ومعشوقا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فهذه جملة الكلام في هذا الفصل فصل في انه تعالى

والغرض به الكلام في انه تعالى لا ثاني له يشاركه
فيما يستحقه من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذي
يستحقه وقبل الشروع في هذه المسئلة لا بد ان نبين حقيقة الواحد اعلم ان الواحد قد
يستعمل في الشي ويراد به انه لا يتجزى ولا يتبعض ويراد به انه يختص بصفة لا يشاركه فيها
غيره كما يقال فلان واحد في زمانه وغرضنا اذا وصفنا الله تعالى بانه واحد انما هو هذا
القسم الثاني لان مقصودنا مدح الله تعالى بذلك ولا مدح في ان لا يتجزى ولا يتبعض وانما قلنا ذلك
لان مقصودنا مدح الله تعالى بذلك غيره يشاركه فيه اذا ثبت هذا فالمخالف
في المسئلة لا يخلو اما ان يقول ان مع الله تعالى قديما ثانيا يشاركه في جميع صفاته ولا قائل بهذا
القول وان كان لا اشكال في ابطاله كالاشكال في ابطال المذهب الثاني بل اكثرا ويقول ان
مع الله تعالى قديما ثانيا يشاركه في بعض صفاته والقائل بهذا المذهب هم الديصانية والمانوية
والمجوس وسنفصل الكلام عليهم انشاء الله تعالى وبه الثقة ونحن نورد دلالة تعم كلا
المذهبين بالابطال فنقول لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب ان يكون مثلا له لان القدم صفة
من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس
واذا كان كذلك والقديم تعالى قادر لذاته وجب ان يكون الثاني ايضا قادرا لذاته فيصح
وقوع التمانع بينهما لان من حق القادر على الشي ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ومن حقه
ايضا ان يحصل مقدوره اذا حصلت داعيته اليه ولا منع وذلك يوجب ما ذكرناه اذا ثبت
هذا فلو قدرنا وقوع التمانع بينهما بان يريد احدهما تحريك جسم والاخر يريد تسكينه لكان لا
يخلو اما ان يحصل مرادهما او لا يحصل مرادهما وذلك يؤدي الى اجتماع الضدين او لا يحصل مرادهما وذلك يخرج
عن كون الواحد الذي ثبت بالدلالة قادرا لذاته او يحصل مراد احدهما دون الاخر وذلك
يخرج من حصل مراده فهو الاله ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع والممنوع متناهي المقدور
والمتناهي المقدور قادر بقدرة والقادر بالقدرة جسم ومحال في العالم ان يكون جسما

وهذه الدلالة مبنية على اصول منها ان القديم قديم لنفسه ومنها
ان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات الذات
ومنها ان من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما ومنها ان من حق القادر على الشي اذا دعاه
الداعي اليه ان يحصل لا محالة لولا يحصل لخرج عن كونه قادرا ومنها ان من حق القادر على
الشي ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ومنها ان من لم يحصل مراده يكون ممنوعا
ومنها ان متناهي المقدور لا بد من ان يكون قادرا بقدرة ومنها ان القادر بالقدرة
لا بد من ان يكون جسما ومنها ان محال في العالم لا يجوز ان يكون جسما اما الكلام
في ان القديم قديم لنفسه وان الاشتراك فيها يوجب التماثل فقد تقدم واما الكلام
في ان من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما فهو لان من حق القادر على الشي ان يكون
قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد واذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما على ما ذكرنا فاما
بيان ما التمانع فلنا هو ان يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه واما
الكلام في ان من حق القادر على الشي اذا دعاه الداعي اليه ان يحصل لا محالة فظاهر

لأن الواحد منا إذا كان جائعاً وبين يديه طعام شهي لذيذ وكان له داع إلى أكله
لا بد أن يأكله حتى لو لم يأكله لخرج عن كونه قادراً **وأما الكلام في أن**
من لم يحصل مراده فإنه يكون ممنوعاً فقطّاً من الإشكال فيه لأنه لو لم يكن ممنوعاً لحصل
مراده فلما لم يحصل دل على أنه ممنوع **وأما الكلام في أن** الممنوع ما هو المقدور
فهو أنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده فلما لم يحصل دل على أن مقدوره قد ساهمه الآخر أن
أحدنا إذا حاول حمل ثقيل فلا بد من أن يكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه **ومتى**
لم يمكنه رفعه علم أن مقدوره قد ساهم **وأما الكلام في أن** ما ساهم المقدور [illegible]
فهو أن الذي يختص المقدور في الجنس إنما هو القدرة والعدد فإذا ساهمه ساهم مقدوره دل على أنه قادر
بقدرة **وأما الكلام في أن** القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً فهو أن القدرة لا يصح
الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال **ألا** ترى أنه
لا يمكنا أن نفعل بما في يد شأو من القدرة إلا بعد أن نستعملها في الفعل أو في سببه نوعاً
من الاستعمال وإذا كان كذلك وجب أن يكون جسماً **وأما الكلام في أن** محدث العالم
لا يجوز أن يكون جسماً فقد تقدم بيانه **فإن قيل** ما أنكرتم أن مقدورهما واحد لأنهما قادران
للذات فلا يصح وقوع التمانع بينهما ويصير الحال فيه كالحال في الواحد منا مع نفسه وكما
أنه لا يصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقدورهما واحداً كذلك هاهنا **قلنا**
في الجواب عن ذلك طرق **أحدها** ما سلكه شيخنا أبو إسحق بن عياش **وتحريرها**
هو أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايراً سواء كانا قادرين للذات أو لمعنى
لأن الذي دل على استحالة مقدور بين قادرين لم يفصل بين أن يكونا قادرين للذات أو لمعنى وما
دل على صحة وقوع التمانع بين القادرين لم يفصل بين أن يكون هذه الصفة مستحقة للذات
أو لمعنى **بيان** ذلك أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي إلى الفعل ولا منع أن يحصل
لا محالة وفي ذلك صحة ما نقوله **وكان** يقول إن هذه الصفة لا تكون في الذات إلا مختلفة
كما أن القدرة لا تكون إلا مختلفة **إلا** أن الاعتماد على هذه الطريقة مما لا يصح لأن هذا يقتضي نقض الأصل
الذي قدمناه من قبل وهو أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في
سائر صفات الذات وكان يجب إذا قدر أحدهما على شيء لذاته أن يكون الآخر قادراً على ذلك الشيء
والطريقة الثانية ما ذكره قاضي القضاة وتحريرها هو أنا نعلم صحة التمانع بين كل
قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدوريهما ولهذا فإن نفاة الأعراض يعرفون صحة التمانع
وإن لم يخطر ببالهم تغاير المقدورات ولا تماثلها **إلا** أن لقائل أن يقول إنما لم يعلم تغاير المقدورين
لم يعلم صحة التمانع **وأما** ما ذكروه في نفاة الأعراض فليس يصح لأن نفاة الأعراض يعلمون تغاير
المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل **والطريقة الثالثة**
هو أن المقدور الواحد بين قادرين محال والإثبات الذي يؤدي إليه فيجب أن يكون محالاً
مثله **وهذه** طريقة سهلة من طريق العلم مشكلة من طريق الجدل لأن للخصم أن يقول هذا
انتقال من دلالة التمانع إلى دلالة أخرى **ويمكن** أن يقال هذا السؤال ساقط وإنما هو استعانة ببعض
ما ذكر في دليل آخر دفعاً لسؤال السائل **بين** ذلك أنا لم نعتمد في الدلالة على هذا القدر
بل قلنا لو كان مع الله تعالى قديم آخر لكان مثلاً له وكان يجب أن يكون قادراً كهو ومن حق

الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي
لولا أن هدانا الله

47a

وقف واتل وحبس الفقيه [illegible] مقدم هذا الشيخ

المبارك [illegible] الله تعالى وفي سبيله [illegible] العز

سبيل الله تعالى لا يباع ولا يوهب ولا يرهن ومن جعل

[illegible] الله فإن جعله محل وجعل ولاية

السيد المولى [illegible] فخر الدين عبد الله بن ابراهيم [illegible] والد

[illegible] ومحل [illegible] الله تعالى

[illegible] الله [illegible] عليه

كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما ثم اذا اورد علينا هذا السؤال اسقطناه بقولنا ان
المقدور الواحد بين قادرين محال فلا يكون سؤالا والاحسن للشعب هو ان يجوّز دلالة
التمانع بتقرير اخر فنقول لو كان مع الله تعالى قديم اخر لوجب ان يكون قادرا مثله ولا
يخلو اما ان يكون مقدورهما واحدا او يكون مقدورهما متغايرا لا يجوز ان يكون مقدورهما
واحدا لان المقدور الواحد بين قادرين محال فيجب ان يكون مقدورهما متغايرا واذا
تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما فيؤدي الى تلك الوجوه التي ذكرناها فان قيل قد
ثبت صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الارادة وما لا اختلاف في ذلك لان الارادة الموجودة
لا في محل كما توجب الصفة لهذا توجب الصفة لذلك اذ لا اختصاص لها باحدهما دون الاخر
قلنا ان من حق كل حيين صحة اختلافهما في الارادة سواء كانا مريدين بارادة موجودة في
محل او لم يكونا كذلك واما الذي يقتضي هذا الاصل فيجب فساده وليس لقائل ان يقول
هذا استدلال من دلالة التمانع الى غيرها لان هذا استعانة ببعض ما يذكر في دليل اخر دفعا
لسؤال السائل على ما تقدم وذلك لا يعد استدلالا على اما المراد صحة وقوع التمانع بينهما على
اختلافهما في الارادة وانما نبني على صحة اختلافهما في الدواعي وما من قادرين الا ويصح اختلافهما
في الداعي الا يرى ان الساهي قد ينهان في محادث كسبا مع فقد الارادة ويفعل
فان التمانع ليس باكثر من ان يفعل احدهما ضد ما يفعله الاخر وهذا يصح في مجرد الفعل ومجرد
الفعل لا يحتاج الى القصد والارادة ولهذا قال من وقف على تفسير الجنة والنار وعلم ما في
الجنة من المنافع وما في النار من المضار وسلب عنه ارادة دخول الجنة وخلق فيه ارادة
دخول النار فانه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الارادة فان قيل ما انكرتم انهما حكيمان
لا يتمانعان قلنا اما المريد لدلالة على وقوع التمانع بينهما وكيف وفي ذلك اثبات ما يروم
نفيه وانما بنينا على تقدير التمانع بينهما والتقدير كالتحقيق ههنا وصار الحال في ذلك كالحال
في تقدير الاضطرار يتبدى والاسد وان علمنا انهما لا يتصادران الشبه فكما انا اذا قدرنا بينهما
الاضطرار امكننا ان نعلم كون احدهما غالبا وكون الاخر مغلوبا ونعلم ان من غلب فهو
المنوع والمنوع ضعيف مما هو المقدور فكذلك في مسالتنا واعلم ان التقدير ربما
يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه وربما لا يقوم مقامه وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة
الله تعالى فانه لا يقوم مقام الوقوع اذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدل على الجهل والحاجة
وليس كذلك اذا قدر وقوعه من قبله فالوجه في ذلك ان يحال السؤال ويقال خطأ قول
يقول انه يدل على الجهل والحاجة وخطأ قول من قال انه لا يدل عليه فهذه هي الدلالة العقلية
واما دلالة السمع فاكثر من ان يذكر نحو قوله جل وعز الله لا اله الا هو
واشباهه وكذلك ... وره من دين ليس عليهم فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل
فصل اعلم انا قد ذكرنا انه لا خلاف في انه ليس مع الله تعالى ثان يشاركه في جميع صفاته
واما الخلاف في انه هل يجوز ان يكون مع الله تعالى ثان يشاركه في بعض صفاته دون البعض
والمخالف في ذلك هم الثنوية ثم اختلفوا فمنهم من اثبت الهين النور والظلمة وقال
النور حي والظلمة موات وهم الديصانية ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية في قدمهما وان
العالم ممتزج منهما وان جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل ومنهم من قال بثالث مع النور
والظلمة لانهم لما راوا ان العالم ممتزج منهما قالوا لا بد من مازج يمزجه فاثبتوا الثالث وهم المرقوسية
واما المجوس فهم طائفة من الثنوية ايضا الا انهم يعبرون العبارة فيسمون النور يزدان
المانوية ومنهم من اثبت الهين النور والظلمة

واختلفوا في حدوث اهرمن
فمنهم من قال انه ...
ومنهم من قال ...
يزدان وحده ...
اهرمن من ...

والظلمة اهرمن ثم اختلفوا في كيفية حدوثه فمنهم من قال انه حدث من عفونات
الارض ومنهم من قال لا بل حدث من فكرة ردية فان يزدان لما استوى له الامر
واستتب فكر في نفسه فقال لو كان لي مضاد ينازعني كيف كان يكون حالي معه فتولد
من فكرته الردية هذه اهرمن فقال له انا منازعك ومخاصمك وكادا يقتتلان
فسعى بينهما الملك فاصطلحا الى اجل معلوم وعهد انه اذا جاء ذلك الوقت يغلب جند
يزدان اهرمن ويقتله ويصفو له العالم وعند هولاء الفرق الاربع ان النور مطبوع
على الخير لا يقدر على خلافه وان الظلمة مطبوع على الشر لا يقدر الا عليه والذي دعاهم
الى هذا المذهب انهم اعتقدوا ان الالام كلها قبيحة لكونها الاما واللذات كلها حسنة
لكونها لذاذا وان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا للحسن والقبيح فاثبتوا لذلك فاعلين
يفعل احدهما الحسن بطبعه والاخر القبيح بطبعه ودلالة التمانع كما يدل على فساد قول
من اثبت مع الله تعالى ثانيا يشاركه في جميع صفاته يدل على فساد مذهب هولاء ايضا وواحد
ما يدل على فساد مذهبهم ايضا ان النور جسم رقيق مضيء والظلمة
جسم رقيق غير مضيء والاجسام لا تخلو من الحوادث ولا تسبق عنها وما لم يسبق
الحوادث وجب حدوثه مثلها فكيف يجوز ان يكونا قديمين وواحد ما يدل
على ذلك هو انهما اذا كانا قديمين وكان احدهما قادرا لذاته وجب ان يكون الاخر ايضا قادرا
لذاته ولن يكون كذلك الا والخير والشر مقدوران لكل واحد منهما وهذا يوجب
ان يقع الاستغناء باحدهما عن الاخر وواحد ما يدل على ذلك هو انه
لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يبطل حسن الامر والنهي والمدح والذم لان الامر
لا يخلو اما ان يكون امرا بالخير او بالشر فان كان امرا بالخير فلا يخلو اما ان يكون امر النور
او الظلمة لا يجوز ان يكون امرا للظلمة لانه غير قادر عليه ولا يجوز ان يكون امر النور
لانه لا يمكنه الانفكاك منه والامر بما هذا حاله يجري مجرى امر المهوي من سماء هويا بالنزول
وكما ان ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك منه كذلك هاهنا وان كان امرا بالشر
فلا يخلو اما ان يكون امر النور او الظلمة والكلام فيه كالكلام في الاول وهذه
القسمة تعود في النهي وفي المدح والذم فهذا هو الكلام على المانوية
من الثنوية وهكذا الكلام على الديصانية غير انا نخصهم بوجه اخر نقول ان الظلمة
اذا كانت فاعلة للشر لا بد من ان تكون قادرة واذا كانت قادرة لا بد من ان تكون
حية فكيف يصح قولكم انها موات واما المرقوسية فالكلام عليهم مثل
الكلام على هولاء ووجه اخر يخصهم وذلك الوجه هو ان نقول ان هذا الثالث اذا
كان قديما وجب ان يكون مثلا لهما لانه لا يعدم صفة من صفات النفس والاشتراك
فيها يوجب التماثل وهذا يوجب ان يكون مثلا للنور والظلمة جميعا فاذا كان
احدهما قادرا على الخير وجب ان يكون الاخر ايضا قادرا عليه ووجب ان يكون
الثالث ايضا قادرا عليه وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء عنهما واما الكلام
على المجوس الذين يقولون بحدوث اهرمن فهو ان يقال لهم ان يزدان
اذا جاز ان يخلق ما هو اصل لكل شر فهلا جاز ان يخلق الشر بنفسه من دون

من دون واسطة وليس يمكنهم ان يقولوا ذلك علينا فيقولون الشر عندكم ان الله
تعالى خلق الشيطان وهو اصل لكل شر فلم لا يجوز ان يخلق البشر نفسه لانا لم
نقل ان الشيطان موجب للشر نفسه وانه مطبوع عليه بل هو قادر على الخير وله
على الشر ان شاء اختار هذا وان شاء اختار ذاك فلا يلزمنا ما الزمتمونا وان لزم هذا
فانما يلزم اخوانكم المجبرة لانهم يقولون ان القدرة موجبة وان المؤمن لا يقدر الا على
الايمان والكافر لا يقدر الا على الكفر وهذا هو احد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة
وبين مذهب المجوس لانهم يقولون ان النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشر البتة والظلمة
مطبوعة على الشر ولا يقدر الا عليه وهذا هو مذهب القوم بعينه ووجه
اخر من المضاهاة بين المذهبين هو انهم يقولون ان امتزاج العالم حصل بفاعلين النور
والظلمة وانه حسن من جهة النور قبيح من جهة الظلمة وهذا هو مذهب القوم لانهم
يقولون ان الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعبد وهو حسن من جهة الله تعالى قبيح
من جهة العبد ووجه اخر من المضاهاة هو ان المجوس يستحسنون الامر
بما لا يقدر عليه والنهي عما لا يمكن الانفكاك عنه فانهم ربما يصعدون بقرة الى موضع عال
ويشدون قوائمها ثم يدهدهونها من هنالك الى سفل ويقولون انزلي ولا تنزلي
ثم اذا سقطت وماتت ياكلونها ويقولون انها بعد ارتكبت [illegible] وهذا بعينه مذهب
القوم لانهم يقولون ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه ونهاه عن الكفر
وهو لا يمكنه الانفكاك عنه ووجه اخر من المضاهاة هو انهم
يقولون ان نكاح الام والاخت بقضاء الله تعالى وقدره كما ان المجبرة يقولون فيه وفي جميع
القبائح انها بقضاء الله وقدره بل حالهم اسوأ من حال المجوس لان المجوس اعتقدوا ان
نكاح الامهات والاخوات حسن ثم اضافوه الى الله تعالى والمجبرة اعتقدت فيه القبح
ثم اضافته الى الله تعالى وقد ذكر وجوه في المضاهاة بين مذهب المجبرة ومذهب المجوس
وتركناها كراهة الاطالة واذ قد تقرر ذلك صح دخولهم تحت قول النبي
صلى الله عليه وآله القدرية مجوس هذه الامة وسنعود الى هذه الجملة ان شاء الله تعالى
هذا هو الكلام على الثنوية من المانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس وشبههم
في هذا الباب هو انهم قالوا ان الالام قبيحة كلها واللذات حسنة كلها
والفاعل الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا بالخير والشر جميعا والجواب انا لا
نسلم ان الالام قبيحة كلها ولا ان اللذات حسنة كلها بل فيها ما يقبح وفيها ما يحسن لانها
انما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه ولهذا استحسن تحمل المشاق في الاسفار
طلبا للعلوم والارباح وان تفصد وتحجم وستقبح تحمل الاستمتاع بالاشياء المغصوبة
وبعد فلم لا يجوز في الفاعل الواحد ان يكون موصوفا بالخير والشر فان قالوا
لانهما متضادان قلنا ومن اين ان الالم واللذة متضادان ونحن لا نسلم ذلك بل هما من
جنس واحد وبعد فانه لم يجز في الفاعل الواحد ان يكون موصوفا بهذين في وقت واحد
يجوز ان يكون موصوفا بهما في وقتين فهلا جاز في الفاعل الواحد ان يفعل الالم في وقت واللذة
في وقت اخر فلا يحتاج الى فاعلين وقد سالهم مشايخنا رحمهم الله مسائل

محص لهم عنها ومنها هو انا لو قدرنا ان يكون هاهنا رجلان دفعا الى ظلمة شديدة
ضاع من احدهما بدرة واستتر الآخر من العدو فان هذه الظلمة محسنة الى من استتر عن العدو
ومسيء الى من ضاع منه البدرة وكذلك اذا اطلعت الشمس فان النور محسن الى من ضاع منه البدرة
مسيء الى من استتر عن العدو وفي هذا فساد مذهبهم وهذا السؤال انما اورده شيخنا ابو الهذيل
على تفصيل تسويه فاسلم ومن ذلك احد ابو الطيب قوله

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب
وقاك ردى الاعداء تسري اليهم وزارك فيه ذو الدلال المحجب

ومن هذه الاسولة هو ان احدنا نعلم انه كاذب فمن الذي نعلم ذلك فان قالوا النور
فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الكذب وان قالوا الظلمة فقد وصفوه بخصلة من خصال
الخير وهو العلم ولا يمكنهم ان يقولوا ان العالم احدهما والكاذب الآخر لان كلامنا في شخص واحد
ومنها هو ان احدنا يسيء ثم يعتذر فمن المسيء ومن المعتذر فان قالوا النور فقد وصفوه بخصلة
من خصال الشر وهو الاساءة وان قالوا الظلمة فقد وصفوها بخصلة من خصال الخير وهو
الاعتذار فان قالوا الظلمة تسيء والنور يعتذر قلنا الاعتذار من غير الاساءة قبيح وهذا يقتضي
وصف النور بخصلة من خصال الشر فان قالوا الاعتذار من غير صاحب الاساءة لا يصح ولهذا
فان الوالد يعتذر من اساءة ولده والراكب يعتذر من رفس دابته قلنا الوالد يعتذر من اساءة
نفسه حيث ترك تأديب ولده وكذلك الراكب انما يعتذر من اساءة نفسه حيث لم يحترز بوسعه
في السمت الذي تكون فيه من الرفس ومنها ان احدنا يغصب ثم يرد فمن الغاصب
ومن الراد فان قالوا النور قلنا فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الغصب ومنى
قالوا الظلمة قلنا فقد وصفوها بخصلة من خصال الخير وهو رد المغصوب فان قالوا الس
قال الله تعالى في كتابه الله نور السماوات والارض وهذا هو مرادنا قلنا لا تعلقكم
بكتاب الله لان الاستدلال بكتابه تعالى ينبني على القول بتوحيده وعدله وانتم لا تقولون بذلك
ثم ان المراد بقوله تعالى الله نور السماوات والارض اي منور السماوات والارض فذكر الفعل
واراد به الفاعل وهذا كثير في كلامهم الا تراهم يقولون رجل صوم وعدل ورضى والذي
يؤكد هذا انه اضاف النور الى نفسه فقال مثل نوره وهذا يقتضي ان يكون النور غيره ولن
يكون ذلك كذلك الا وما قلناه على ما قلناه

فصل في الكلام على النصارى

اعلم ان مذهب النصارى لا يكاد يحصل على ما ذكره ابن النوبختي في كتاب الآراء والديانات
وكفى بالمذهب فسادا ان يصعب على العلماء ضبطه خاصة على مثل هذا الرجل فقد كان
المشار اليه في معرفة المذاهب والكلام معهم يقع في موضعين احدهما في التثليث فانهم
يقولون انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم اقنوم الاب يعنون به ذات الباري عز اسمه واقنوم
الابن اي الكلمة واقنوم روح القدس اي الحياة وربما يعبرون بعبارة فيقولون انه ثلاثة
اقانيم ذات جوهر واحد والموضع الثاني في الاتحاد فقد اتفقوا على القول به وقالوا
انه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان طبيعة ناسوتية والاخرى لاهوتية ثم
اختلفوا فيه فقال بعضهم انه اتحد به اتحادا صار ذاتا ذاتا واحدة وهم اليعقوبية
وقال الآخرون وهم النسطورية لا اتحاد مماسة على معنى ان نسبها صار واحدا حتى لا
يريد احدهما الا ما يريده الآخر ونحن نفسد كلامهم في الموضعين جميعا بعون الله تعالى اما
الكلام عليهم في التثليث فهو ان يقال انكم قلتم انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم
مناقضة ظاهرة لان قولنا في شيء انه واحد يقتضي انه في الوجه الذي صار واحدا لا يتجزى

وله شخص وقولنا ثلاثة يقتضي انه متغير واذا قلنا انه واحد ثلاثة اقانيم كان في التناقض مثله
ان يقال في الشيء انه موجود معدوم او قديم محدث وعلى انه تعالى ليس بجوهر لانه لو كان جوهرا
لكان محدثا وقد ثبت قدمه فسقط قولهم انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم وبعد فلو جاز ان يقال في
الله تعالى انه جوهر واحد ثلثة اقانيم لجاز ان يقال انه قادر واحد ثلثة قادرين وعالم واحد ثلثة
عالمين وحي واحد ثلثة احيا ومتى قالوا كيف يكون قادرا واحدا ثلثة قادرين وعالما واحدا
ثلثة عالمين قلنا كما يكون شيئا واحدا ثلثة اشيا فليس بعد احدهما في العقل الا كبعد الآخر
فقد ظهر تناقض ما يقولونه في ذلك فان قيل الستم تقولون انسان واحد وان كان ذا اجزاء
وابعاض ودار واحدة وان اشتملت على بيوت وازقة وعشرة واحدة وان اشتملت على احاد كثيرة
ثم لا تناقض كلامكم فهلا جاز لنا ان نقول انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم ولا تناقض كلامنا ايضا
قيل له ولا سوى لان هذه الاسما كلها من اسما الجمل والعرض بقولنا انسان واحد انه واحد
من جملة الناس لا انه شي واحد وكذلك اذا قلنا دار واحدة وعشرة واحدة بخلاف ما
تقولونه في القديم تعالى فانكم تجعلونه شيئا واحدا في الحقيقة ثلثة اشيا في الحقيقة فيلزمكم
التناقض من الوجه الذي ذكرناه ثم يقال لهم ما تعنون بهذه الاقانيم فان قالوا نعني
بالاقنوم الاب ذات الباري قلنا هب انكم ترجعون بهذا الاقنوم الى ذات الباري تعالى
على بعد هذه العبارة وفسادها فالى ماذا ترجعون بالاقنومين الاخرين فان قيل نرجع
بهما الى صفتين يختص بهما القديم تعالى وهو كونه متكلما حيا قلنا ان الحي وان كان له بكونه
حيا حال فليس له بكونه متكلما حال وانما المرجع به الى انه فاعل للكلام على ما هو مبين في موضعه
على ان الذات لا تتعدد بتعدد اوصافه فان الجوهر الواحد وان كان موصوفا بكونه جوهرا
ومتحيزا وموجودا وكائنا في جهة فانه لا يتعدد بتعدد هذه الاوصاف ولا يخرج عن كونه
واحدا فكيف وجب تعدد الله بتعدد اوصافه ولم تجعلوه واحدا ثلاثة وبعد فان هذه
الطريقة توجب عليكم ان تزيدوا في عدد الاقانيم بعدد صفاته جل وعز وان تثبتوا له اقنوما لكونه
قادرا واقنوما لكونه عالما واخر لكونه مدركا ورابعا وخامسا لكونه مريدا وكارها حتى
يبلغ عدد الاقانيم ثمانية او تسعة وقد عرف فساد هذا ان رجعوا بالاقانيم الى الصفات وان قالوا
انا انما نرجع بها الى معان قديمة الحياة والكلمة فسدت مقالتهم بدلالة التمانع وبما اوردنا على
الكلابية واعلم ان اقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه وعلى هذا
حمل شيوخنا رحمهم الله هذا الوجه وجعلوا في المضاهاة بين الكلابية وبين قولهم وقد حكي
ان ابا مجالد وكان من شيوخ العدل اجتمع مع ابن كلاب يوما من الايام فقال له ما
تقول في رجل قال لك بالفارسية تو مردي وقال اعرابي رجل هل يختلفان
في وصفك الا من جهة العبارة فقال لا فقال فهكذا سبيلك مع النصارى لانهم
يقولون انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم يعنون بها الحيوة الازلية ومتكلم بكلام ازلي فليس
بينكم خلاف الا من جهة العبارة ويقال لهؤلاء النصارى يلزمكم ان تصيروا الى اقنوم
واحد لاجل ان هذه الاقانيم اذا اشتركت في القدم فلا بد من تماثلها ولا بد من ان يسد بعضها
مسد البعض الاخر فيما يرجع الى ذاتها وذلك يوجب ان يقع الاستغنا باحدها عن الباقي حتى
يقال انه تعالى جوهر واحد واقنوم واحد على ما تقوله الكلابية ان يلزمكم ان
تصيروا اثبات معنى من هذه المعاني والاشيا سواء لانه يقع الاستغنا عن الجمع لمشاركة

إنا ههنا نقدم مع هذا الجزء الكلام في التثليث **وأما الكلام في الاتحاد**

فالأصل فيه أن نبين حقيقة الاتحاد **اعلم** أن الاتحاد في اللغة افتعال من
الوحدة لأنهم متى اعتقدوا في الشيئين أنهما صارا شيئًا واحدًا يقولون إنهما اتحدا والشيئان
يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا إلا أنهم إذا اعتقدوا صحته لم يكونوا مخطئين في التسمية وإنما
خطاؤهم في المعنى على مثل ما قولهم في تسميتهم الأصنام آلهة وهذا لأن الأسامي تتبع اعتقاداتهم
وإذ **عرفت** ذلك **فاعلم** أنهم وإن اتفقوا في الاتحاد اختلفوا في كيفيته فمنهم من
قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية **ومنهم** من قال من جهة الذات وهم
اليعقوبية **ونحن** نبدأ بالكلام على النساطرة **فنقول** قولكم إن الله تعالى اتحد
بالمسيح من جهة المشيئة لا تخلو إما أن يريد وأن الله تعالى مريد بإرادة المسيح أو المسيح مريد
بإرادة الله الموجودة لا في محل أو يريد أنهما لا يختلفان في الإرادة بل يريد أحدهما إلا ما
يريده صاحبه وأي هذه الوجوه أردتم فهو فاسد **أما الأول** فلأنه تعالى لو جاز أن
يريد بإرادة المسيح مع أنها موجودة في قلبه لجاز أن يريد بإرادة موجودة في قلب غيره من الأنبيا
وذلك يخرج المسيح من أن يثبت له مزية بالاتحاد والنبوة **وبعد** فلو جاز أن يريد بإرادة
في المسيح لجاز أن يكره بكراهة في إبرهيم (اسمعيل) عليه السلام لأن بعد أحدهما في الفعل كبعد الآخر وذلك
يقتضي أن يكون حاصلًا على صفات متضادة وذلك مستحيل **وأما الثاني** فلأن الإرادة
لا توجب للغير حالًا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص والاختصاص بالمسيح بطريقة الحلول
يستحيل أن يريد بإرادة في قلب غيره لا لوجه سوى أنها لم تحله فكيف يريد بالإرادة الموجودة
لا في محل ولا اختصاص لها به **وأما الثالث** فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا
يعلمه المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلًا وكذلك المسيح يريد ما لا يريده الله
تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من الحاجات فيفسد كلام النسطورية إذا قالوا إن الاتحاد
من جهة المشيئة **وأما اليعقوبية** فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات هو
أن يقال لهم لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة فإما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات
المسيح صارا ذاتًا واحدة أو يراد به أنهما تجاورا فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة أو يراد
به أنه حل المسيح فاتحد به على هذا السبيل والأقسام كلها باطلة **أما الأول**
فلأن الشيئين لو صارا شيئًا واحدًا لزم خروج الذات عن صفة الذاتية أو حصول الذات
الواحد على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل **وأما الثاني** فلأن المجاورة إنما تصح على
الجواهر لاختصاصها بحكم التحيز ألا ترى أن الأعراض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال
عليهما المجاورة وكذلك سبيل القديم تعالى لأن التحيز مستحيل عليه **وعلى** أن المجاورة لا تقتضي
الاتحاد فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ولا يصيران جوهرًا واحدًا **وأما**
الحلول فالمرجع به إلى الوجود بحيث الغير والغير متحيز والله تعالى يستحيل ذلك عليه
لأنه يترتب على الحدوث ويقتضي أن يكون من قبيل (بعض) هذه الأعراض وذلك محال **تهديب**
فساد ما تقوله النصارى في الاتحاد والتثليث جميعًا **والذي** أداهم إلى القول بالاتحاد هو أنهم
رأوا الله ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر نحو إحياء الموتى
وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك فظنوا أنه لا بد من أن يكون قد تغير وخرج من طبيعته

الناسوت الى طبيعة اللاهوت وذلك يوجب عليهم ان يقولوا انه تعالى متحد بالانبياء كلهم
كابرهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام فقد ظهر عليهم الاعلام والمعجزة التي لا تدخل جنسها تحت
مقدور القادر بقدرة والقوم لا يقولون بذلك فيهم فيجب الا يقولوا في المسيح ايضا لولا عمى
قلوبهم وجهلهم باحوال المعجزات والا يعلموا انها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم
بها فهذا اخر الكلام في مسائل التوحيد

الفصل الثاني في العدل

واما الاصل الثاني من الاصول الخمسة فهو الكلام
في العدل وهو كلام يرجع الى افعال القديم جل وعز وما يجوز ان يفعله وما لا يجوز ان
يفعله وما تقدم من الكلام في التوحيد كان كلاما فيما يرجع الى ذاته وصفاته وما يجوز
عليه وما لا يجوز فلذلك اوجبنا تأخير الكلام في العدل عن الكلام في التوحيد وقبل
الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر الخلاف فيها ثم نذكر حقيقة العدل اعلم
ان العدل مصدر عدل يعدل عدلا ثم قد يذكر ويراد به الفعل وقد يذكر ويراد به
الفاعل فاذا وصف واريد به الفعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع
به الغير او ليضره الا ان هذا يقتضي ان يكون خلق العالم من الله تعالى عدلا لان هذا المعنى
فيه وليس كذلك فالاولى ان يقال هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه واما
اذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم صوم وللراضي رضى وللمنور
نور ونحن اذا وصفنا القديم تعالى بانه عدل حكيم فالمراد به انه لا يفعل القبيح ولا يختاره
ولا يخل بما هو واجب عليه وان افعاله كلها حسنة وقد خالفنا في ذلك المجبرة واضافوا الى
الله تعالى كل قبيح وتحرير الدلالة على ذلك هو انه تعالى عالم بقبح القبيح مستغن
عنه عالم باستغنائه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه وهذه
الدلالة مبنية على ان الله تعالى عالم بقبح القبيح وانه مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه وان من
هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه واما الذي يدل على انه تعالى عالم بقبح
القبيح فقد مر لانا قد ذكرنا انه تعالى عالم لذاته ومن حق العالم لذاته ان يكون عالما بجميع
المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها ومن الوجوه التي يصح ان يعلم عليه قبح القبائح
فيجب ان يكون القديم تعالى عالما به واما الذي يدل على انه تعالى عالم باستغنائه
عن القبيح فقد دخل في تضاعيف ما تقدم واما الذي يدل على ان من كان هذا حاله
فانه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه هو انا نعلم ضرورة في الشاهد ان احدنا اذا
كان عالما بقبح القبيح مستغنيا عنه عالما باستغنائه عنه فانه لا يختار القبيح البتة
وانما لا يختاره لعلمه بقبحه وغناه عنه حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز ان
يختاره وعلى هذا اهل الطلبة يتعصصون بسؤال الناس لانهم لا يعرفون قبح الاغتصاب
او لاعتقاد منهم انهم سيحتاجون اليه في المستقبل يبين ما ذكرناه ويوضحه ان احدنا
لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في احدهما كالنفع في الاخر وقيل له ان كذبت
اعطيناك درهما وان صدقت اعطيناك درهما وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم
باستغنائه عنه فانه قط لا يختار الكذب على الصدق لا لذلك الا لعلمه بقبحه وغناه

وبغناه

واما الذي يدل على انه مستغن عن القبيح فقد تقدم ايضا
لما قد بينا انه عالم لذاته ... عليه الحاجة

عنه وهذه العلة بعينها قائمة في حوادث لقدرته تعالى فيجب الاختيار الشيء لان طريق الا الدلالة
خلاف شاهدا او غائبا فان قيل ومن اين ان العلة في ذلك ما ذكرتموه حتى يعتبر
الغائب على الشاهد قلنا ليست العلة ما ذكرتم لان ثبت الحكم ثابتا و يزول
بزوالها وليس هناك ما يعلق الحكم عليه اولى فان قيل ومن اين ان ما جعلتموه
علة ما يعلق عليه الحكم وانه ليس هاهنا ما يعلق الحكم به اولى قيل له لان الواحد
منا اذا حصل فيه هذه الشرائط فانه لا يختار القبيح وان عدم اي ما عدم من حرم شرط من
هذه الشروط جاز ان يختاره وان وجد اي ما وجد فصح ان هذا الحكم موقوف عليه وليس هاهنا
ما يعلق الحكم به اولى فان قالوا ان هذا مبني على ان الواحد منا مخير في تصرفاته ونحن لا
نسلم ذلك فان من مذهبنا انه مجبر عليه في هذه الافعال وانها مخلوقة فيه قلنا اما لم
تبين الدلالة على مذهبكم الفاسد وانما بنيناه على الدلالة وبعد فانا لا نتكلم في هذه
المسألة مع من ينازع في تلك المسألة لان هذه المسألة من فروعات تلك المسألة ولا يحسن
ان يتكلم في فرع من الفروع ولما يتقرر اصله بعد كما لا يحسن ان نكلم اليهود في المسح على الخفين
ولا المجسمة في نفي الرؤية ولما يثبت انه تعالى ليس بجسم ولما يثبت نبوة محمد صلى الله عليه وبعد
فلا خلاف بيننا وبينكم في ان هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما نختلف فيها
واما الخلاف في جهة التعلق اكسب ام حدوث فعندنا ان جهة التعلق بها هو الحدوث
وعندكم ان جهة التعلق بها هو الكسب فلا وجه للمنازعة وبعد فلو كان الامر
على ما ذكرتموه لوجب صحة ان يخلق الله تعالى في احدنا وهو عالم بقبح القبيح مستغن عنه عالم باستغنائه
عنه ذلك حتى يقع منه الكذب دون الصدق في الصورة التي ذكرناها والمعلوم خلافه
فان قيل هذه الدلالة تنبني على ان احدنا غني ونحن لا نسلم ذلك وكيف يكون غنيا وهو
ابدا في اشد الحاجة قلنا انا لم نبن الدلالة على ان الواحد منا غني على الاطلاق وانما قلنا
انه متى استغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح اصلا واذا اوجب ذلك فيه مع انه ليس بغني على
الاطلاق وانما استغنى وهو عن شيء فالقديم تعالى وهو غني الاغنياء اولى بذلك واحق فان
قيل كيف علقتم الحكم الواحد بعلل كثيرة ولو جاز ذلك فهلا جاز في الحركة مع المجيء
والسهو مع المشتهى وجوابنا ان ذلك انما لا يجوز اذا كانت العلة موجبة فاما
اذا كانت كاشفة فانه يجوز ولهذا فانا عللنا الظلم بكونه ضررا ولا نفع فيه ولا دفع فيه
ولا استحقاق ولا الظن لاحد الوجهين فان قالوا اوليس ان الواحد منا لو خير بين
الصدق والكذب وكان النفع في احدهما كالنفع في الاخر فانه لا يختار الكذب على
الصدق لانه يستغني بالصدق عن الكذب ليس بنا وليس من ان ينعكس عليكم فيقال ان يستغني
بالكذب عن الصدق قيل له لو كان كذلك لكان يجب ان يختار احدنا الكذب
على الصدق في بعض الحالات مع وجود هذه الشرائط ومعلوم خلاف ذلك وقد اورد
رحمه الله في الكتاب المثال الذي ذكره شيخنا ابو علي وهو انا نعلم ضرورة
ان احدنا لا يسوءه نفسه كان يتعلق العظام في رقبته ويركب العصب ويعدو في الاسواق
لا لذلك الا لعلمه بقبحه وبغناه عنه الا ان للخصم ان يشغب فيه فيقول انه انما لم يفعل
ذلك لانه يستضر به فانه الا يستضر حتى لولاه لجاز ان يختاره والاولى في المثال ما اورده
شيخنا ابو هاشم وهو ان احدنا اذا كان عالما بقبح الكذب وحسن الصدق وقيل له ان
كذبت اعطيناك درهما وان صدقت اعطيناك درهما فانه لا يختار الكذب على الصدق

ان يطوعا يستبين بالدلالة وهو
ان وقعا الافعال منهم
وان اوجدها منهم

لا لذلك الا لعلمه بقبحه وبغناه عنه فان قيل هذا مبني على ان الصدق والكذب يتساويان
وكيف يصح ذلك واحدهما يستحق عليه المدح والثواب والاخر يستحق عليه الذم والعقاب
قيل له اما ما ذكرته في الصدق فلا يصح لانه يجوز ان يكون في الصدق ما لا يستحق عليه المدح
والثواب ولهذا فان احدنا لو جلس طول نهاره يقول السماء فوق والارض تحت فانه لا
يستحق المدح والثواب ان لم يستحق الذم والعقاب وعلى انه يجوز ان يكون في الصدق ما
يستحق عليه الذم واللعنة كان يصير دلالة على نبي وقد توارى عن عدوه واما ما ذكرته
في الكذب فهو وان كان كذلك الا انه يجوز ان يكون المؤمن لا يبالي بالمدح ولا يحفل بالذم هذا
في الذم واما العقاب فان من الجائز ان يكون لم ملحدا وقد يقال لا يعرف الله تعالى ولا اليوم
الاخر ولا يعتقد العقاب والثواب ومع ذلك فلو علم قبح الكذب واستغنى عنه لم يختره
اصلا وقد اجاب عن ذلك شيخنا ابو عبد الله البصري جوابا اخر من هذا
فقال ان احدنا لو خير بين الصدق والكذب وقيل له ان صدقت اعطيناك درهما
وان كذبت اعطيناك درهما ودرهما اخر في مقابلة ما يستحقه من الذم على الكذب
فانه لا يختار ذلك ايضا الا لعلمه بقبحه وغناه عنه فان قيل كيف يمكنكم قياس
الغائب على الشاهد ومعلوم ان احدنا انما لا يختار القبيح الا لجهله بقبحه واحتياجه
الى ذلك كذلك لا يختار الحسن الا لجر منفعة او دفع مضرة فقولوا مثله في الغائب ولان
فرقتم بين الموضعين في تلك المسئلة فافرقوا بينهما في هذه المسئلة قلنا في الجواب
عن ذلك طريقان احدهما جدلية وهي ان نقول انما ذكرتموه في النفع غير ما استدللنا
به ونحن نقول عليه وقد ذكرناه فلا يلزمنا الجواب من طريق الجدل والثانية طريقه علمية
وهي ان نقول متى علمنا ان احدنا يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر فقد
يختاره لحسنه ولكونه احسانا والذي يدل على ذلك وجوه منها ما ذكره
شيخنا ابو هاشم وهو ان احدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في احدهما
كالنفع في الاخر فانه يختار الصدق على الكذب لا لذلك الا لحسنه ولكونه احسانا
والا فالنفع فيهما سواء ومنها ما ذكره شيخنا ابو الهذيل واسند له ابو اسحاق ابن
عياش وغيره من مشايخنا وهو قولهم قد ثبت ان القديم تعالى فاعل للحسن وعالم به فلا
يخلو اما ان يفعله لاحتياجه اليه وذلك يستحيل عليه او يفعله لحسنه ولكونه احسانا
على ما نقوله وهذا لان العالم بما يفعله لا يفعل الا لهذين الوجهين فاذا بطل احد الوجهين
ثبت الاخر وقد ذكر قاضي القضاة ان احدنا لو لم يفعل الحسن الا لجر
منفعة او دفع مضرة لوجب الا يوجد في عالم الله تعالى منعم على غيره لان المنعم انما
يكون منعما اذا كان قاصدا بالمنفعة وجه الاحسان الى الغير حتى لو لم يكن كذلك لم يكن
منعما وعلى هذا فان التجار اذا قدم الثياب الفاخرة الى المشتري ليأخذ في مقابلته
الذهب فانه لا يكون منعما عليه لما كان غرضه نفع نفسه لا نفع المشتري وقد قيل
ان كل عاقل يستحسن بكمال عقله ارشاد الضال وان يقول للاعمى وقد اشرف على بير كاد
يتردى فيه انه او يسره لا لذلك الا لحسنه ولكونه احسانا فقط فان قيل لما
انكرتم انه انما يفعله رجاء للثواب او طلبا للمدح او هربا من الذم قيل له انا نفرض
الكلام في رجل قاسي القلب جاحد لنعم الله تعالى لا يبالي بهلاك العالم وقد لا يحفل بالذم والمدح

الفعل

الحال
ملحد زنديق لا يؤمن بالله واليوم الآخر ولا يقر بالثواب والعقاب ومعلوم انه و
هذه يستحسن بكمال عقله ارشاد الضال وان يقول للاعمى والحال ما ذكرناه منه اوشره
ولا وجه لذلك الا حسنه وكونه احسانا **وقد سلك شيخنا ابو** عبد الله
البصري طريقة اخرى وهي ان كل عاقل يستحسن بكمال عقله المعرفة بين المحسن والمسيء
واما يعرف بينهما لحسنه والا فلا نفع في ذلك ولا دفع ضرر **وقد** اعترض عليه فقيل ان
هذه معرفة ضرورية فكيف اضفتها الى **واجاب** عن ذلك بان المعرفة
اما تكون ضرورية في عرف المحسن والمسيء ضرورة فاما اذا لم يعرفهما فغير ممتنع ان يعزم
ويوطن انفسنا على المعرفة بينهما **وهذا** ايضا غير واضح فان المعرفة بين المحسن والمسيء
على الجملة ضرورة والعزم والتوطين لنفس على فعل الغير محال فاذن لا يستقيم هذه
الدلالة الا ان يعرض الكلام في المعرفة بينهما على سبيل التفصيل فحينئذ ربما يسلم ويستقيم
وقد اورد قاضي القضاة في الكتاب هذا السؤال على نفسه **واجاب** عنه
ان قال ان الواحد منا انما لا يختار الحسن الا لجر منفعة **ومن ذلك**
بعض ما مر والحق به ما لم يرد ان لا يختاره الا اذا استجر به نفعا او دفع به ضررا
او دفع مضرة لانه يلحقه بذلك مشقة فلا جرم لا يختاره الا اذا استجر به نفعا او دفع به ضررا
والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة فجاز ان يختار الحسن لحسنه ولكونه احسانا على ما نقوله
وكذا ما يفعله الله تعالى انما يفعله لحسنه ولكونه احسانا الا العقاب فانما يفعله لحسنه ود
فقط ومن ها هنا ما اشبه العقاب من فعال الله تعالى المباح وان لم يسم بذلك لانه تعالى لم يعرف
حاله ولا دل عليه واما يوصف الفعل بانه مباح متى كان هذه سبيله **فان قيل**
ولكنه تعالى لا يختار القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه بنى على انه يقع من الله تعالى فعل من
الافعال ونحن لا نساعدكم على ذلك **قيل** له ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على
ذلك وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى او من الواحد منا **وهذه مسئلة كبيرة**
اختلف الناس فيها **وعند**نا ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلما وعند بعضهم
انه يقبح لعينه وعينه والى هذا ذهب بعض المجبرة وعند
ابي القسم البلخي ان القبيح انما يقبح لصفته
ان القبيح انما يقبح لكونه مملوكا من يونس محدثين الى امثال هذا والحسن انما يحسن للامر به
للنهي اوقع
والذي يدل على ذلك
ولنا قبل الاشتغال بافساد هذه المذاهب تصحيح ما نقوله
هو انا نعلم ضرورة ان الظلم قبيح وانما قبح لكونه ظلما **بدليل** انا متى عرفناه ظلما عرفنا
قبحه وان لم نعرف امرا اخر ومتى لم نعرف كونه ظلما لم نعرف قبحه وان عرفنا ما عرفنا
فثبت ان الظلم انما يقبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلما وهذا لان العلم بالقبح فرع على
العلم بوجه القبح اما على جملة او تفصيل فحيث متى وقع على ذلك الوجه ان يكون قبيحا
سواء وقع من الله تعالى او من العباد لان الحال فيه كالحال في الحركة وايجابها كون الجسم
متحركا فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف فاعلها كانت العلة كذلك في مسئلتنا
فان قيل **قيل** ما نقوله يحكم ابو القسم البلخي
لم لا يجوز ان يقبح القبيح لعينه وصفته على ما تقوله ف
له لان الفعل الواحد يجوز ان يكون قبيحا مرة بان يقع على وجه وحسنا اخرى بان يقع على خلافه
ذلك الوجه **الا** ترى ان دخول الدار مع انه شيء واحد لا يمتنع ان يقبح مرة بان يكون لا عن
اذن ويحسن اخرى بان يكون عن اذنه وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع ان يحسن بان
يكون سجدة لله تعالى ويقبح بان يكون سجدة للشيطان فيفسد ما قاله ابو القسم **فان قيل**

ما انكرتم ان لا يصح انما يقبح للنهي او لكونها من نوع ومملوكين محدثين على ما نقوله نحن ولا
المجبرة **قلنا** انه لو كان كذلك لوجب اذا نهى الله تعالى عن العدل او الانصاف ان يكون
قبيحاً ومتى امر بالظلم والكذب ان يكون حسناً لان العلة فيهما ما بيناه والمعلوم خلافه
وبعد فلو حسن الفعل لا من وجه للنهي لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد
النهي الا يحسن منه ايضاً لفقد الامر **وبعد** فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف النهي
والناهي لا يعرف قبح الظلم والكذب لان العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح اما على
جملة او على تفصيل ومعلوم ان الملحدة يعرفون قبح الظلم من جهة العقل وان لم يعرفوا
النهي والناهي **فان قيل** ان الملحدة لا يعرفون قبح الظلم وانما يعتقدونه **قيل** له لو امكن
ان يقال ذلك هاهنا لامكن ان يقال انهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لان
سكون النفس في احدهما كسكونها للنفس في الاخر وقد عرف خلافه **وبعد** فلو كان
كذلك لوجب اذا امر احدنا بالظلم والكذب ان يكون حسناً واذا نهى عن العدل والاحسان
ان يكون قبيحاً والا يعرف الحال بين ان يكون من قبلنا وبين ان يكون من جهة الله تعالى لان العلل
في الحالتين الحكم لا يختلف بحسب اختلاف الفاعلين **الا ترى** ان الحركة لما كانت
علة في كون الذات متحركاً لم يعرف الحال بين ان يكون من قبلنا وبين ان يكون من قبل
الله تعالى كذلك هاهنا وقد عرف خلافه **وبعد** فلو كان كذلك لوجب في الشيء الواحد
ان يكون حسناً قبيحاً دفعة واحدة بان يأمر به بعضهم وينهى عنه الاخرون والمعلوم
خلافه **فهلا** اذا جعلوا العلة النهي فهلا اذا جعلوا العلة في قبح القبائح كونها مملوكين
مربوبين محدثين كان الكلام عليهم ان حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبائح
كحالنا مع العدل والانصاف فيجب ان يكون العدل قبيحاً لكوننا مملوكين مربوبين
محدثين والمعلوم خلافه **وبعد** فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف كوننا
مملوكين مربوبين لا يعرف قبح الظلم والكذب ومعلوم خلافه ۝۝۝ فلو كان
كذلك لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين ان هؤلاء الدهرية يعرفون قبح الظلم وان لم يعرفوا
كوننا مملوكين مربوبين محدثين ۝ **فان قيل** قولكم ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه وقع
ووقع على ذلك الوجه قبح من اي فاعل كان لا يصح لان الاماتة بالهدم والغرق وغيره
من الوجوه يحسن من الله تعالى ويقبح منا وكذلك فايلام الاطفال والبهائم يحسن منه ويقبح
منا فبطل ما ذكرتموه **قيل** لهم انما يحسن من الله تعالى الاماتة والايلام لعلة تلك العلة
مفقودة في حقنا وهي من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللطف وتتضمن الله تعالى
في مقابلتها من الاعواض ما يوفي عليها حتى لو خير احدنا بين الالم مع تلك الاعواض وبين الصحة
لاختار الالم على الصحة ليصل الى تلك الاعواض وليس كذلك الواحد منا فانه لا يعرف
المصلحة من المفسدة حتى يقال ان الاماتة والايلام من جهته يتضمن اللطف والمصلحة ولا
يتمكن ايضاً في مقابلتها الاعواض الموفية عليها ففارق حالنا حال القديم حتى لو قدرنا وقوع
ذلك من الله تعالى على الوجه الذي يقع منا لقبح او وقوعه من احدنا على الوجه الذي يقع
من الله تعالى لحسن ۝ **فصل والغرض به الكلام في ان**
الله تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً
والخلاف فيه مع النظام والى علي الاسواري والجاحظ فانهم ذهبوا الى انه تعالى غير

[illegible]

يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا وإلى هذا ذهب المجبرة فإن من مذهبهم
أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وإن قدر على أن يجعله كسبًا للعبد إلا أن
حالهم بخلاف حال النظام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح
والنظام لم يناقض **والدليل** على صحة ما نقوله هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق
فينا العلم الضروري فيجب أن يكون قادرًا على أن يخلق بدله الجهل لأن من حق القادر على
الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد والجهل قبيح **وإذا ثبت**
ورود الكلام في فعل جوزنا أن يقع فيكون قبيحًا ويقع فيكون حسنًا **فنقول** إذا
قدر على إيقاعه على أحد الوجهين فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر لأن القدرة
إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال **مثل** ذلك أن أحدنا كما يقدر على
أن يقول زيد في الدار وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها وكذلك الحال في القديم
تعالى إذا قدر على الصدق وجب قدرته على الكذب لأنهما من جنس واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف
المخبر عنه وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقيب
دعوى المدعي للنبوة وهو صادق وجب قدرته على إحيائه عقيب دعواه وهو كاذب
ومما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين
منا أقوى من الله تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا **قالوا** بيان هذا أن الطفل الذي لا يقدر على
أن يحمل منا يقدر على أن يزج الغير وهو واقف على شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق
ذلك والقديم تعالى غير قادر عليه عندهم لأن ذلك قبيح فيجب مساواتهم **قالوا** لو كان
الله تعالى قادرًا على القبيح لوجب أن يوقعه **قلنا** ليس يجب في كل من قدر على الشيء أن
يوقعه لا محالة **ألا** ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعدًا ومع قدرته
على الكلام ربما يكون ساكتًا وكيف أوجبتم في القادر على الشيء أن يوقعه بكل وجه
وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يعم النعمة الآن ثم إذا لم يعم لم يقدح في كونه قادرًا
قالوا لو كان القديم تعالى قادرًا على القبيح لوجب صحة أن يوقعه **قلنا** ما تريدون بالصحة
فإن أردتم به أنه يجب أن يوقعه فقد أجبنا عن ذلك وإن أردتم به أنه يجب أن يكون
قادرًا عليه فكذلك نجيب **فإن قالوا** إذا كان القديم تعالى قادرًا على القبيح فما الذي
أمنكم من أن يوقعه **قلنا** دلالة العدل وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو
الذي أمننا من ذلك فصح ما قلنا وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا
وفي كتاب الله تعالى ما يمكن الاستدلال به على أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله
لكان قبيحًا وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة بعد **وتحرير الدلالة**
على ذلك أنه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحًا يرجع إلى الفعل حيث قال وما ربك
بظلام للعبيد وقال إن الله لا يظلم مثقال ذرة وقال ولا يظلم ربك أحدًا ولا يحسن
أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه كما أنه لا يحسن من العنين أن يتمدح
بتركه اقتضاض الأبكار لما لم يكن قادرًا على ذلك وكما أنه لا يحسن من الزمن المقعد
مدح نفسه بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران لما لم يكن قادرًا عليه
كذلك ههنا إذا لم يكن القديم تعالى قادرًا على القبيح وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك

الظلم

فان قيل اليس انه تعالى تمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع انه غير قادر
عليه قلنا فرق بين الموضعين فان احدهما مدح يرجع الى ذاته والاخر مدح يرجع الى فعل من
افعاله وهما مختلفان في هذا الباب الا ترى انه لا يحسن ممن لا يمكنه التمدح بتركه السلو على ما
ذكرناه لما لم يقدر عليه ويحسن منه ان يتمدح بنفي الحرص عن نفسه وان لم يقدر على ذلك لما كان احد
المدحين راجعا الى الذات والاخر يرجع الى الفعل كذلك في مسئلتنا وقد اورد

فصل مشايخنا وجوها من الالزام على القول بانه تعالى يفعل
القبيح وتمكنوا ان يستدلوا ببعضها ابتداء على انه لا يفعل القبيح فمن ذلك هو
ما ثبت ان في مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغني به عن القبيح فيجب الا يختار القبيح لان
من استغنى بالحسن عن القبيح يجب ان لا يختار القبيح بحال وهذه الدلالة مبنية على انه مستغن
بالحسن عن القبيح وان من كان هذا حاله فانه لا يختار القبيح **اما الذي يدل على**
الاصل الاول فهو ما قد ثبت ان الله تعالى قادر لذاته ومن حق القادر للذات ان يكون قادرا
على سائر اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وهذا يوجب ان يكون في مقدوره
من الحسن ما يستغني به عن القبيح لان الحاجة انما تتعلق بالضروب والاجناس دون الاعيان
الا ترى ان من احتاج الى الحلاوة لا تختص حاجته بحلاوة معينة لا يقوم غيرها مقامها **واما**
الكلام في ان المستغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر لانا نعلم في الشاهد ضرورة ان احدنا
اذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فانه قط لا يغصب مال الغير لاجل ذلك الا الاستغناء به
بالحسن عن القبيح **واوضح** في المثال من هذا هو ان من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء
الغير بان يكون على الشط منه فانه قط لا يغتصب تلك الشربة من غيره ولا وجه له الا استغناؤه
بالحسن عن القبيح على ما ذكرناه وهذه العلة بعينها قائمة في القديم تعالى فوجب ان لا يختار القبيح
وهذه الدلالة غير الدلالة الاولى لانها كانت مبنية على استحالة الحاجة عليه وهذه غير
مبنية عليها **ولذلك** قلنا ان المجبرة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلا حكيما بهذه الطريقة
مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى وجعلنا حال المجبرة اسوأ من حالهم لانهم سدوا على انفسهم طريقه
العلم بعدل الله تعالى وحكمته **ومما اورده مشايخنا** في هذا الباب هو ان قالوا لو فعل
الله تعالى القبيح لكان يجب ان يكون جاهلا او محتاجا والجهل والحاجة لا يجوزان عليه جل وعز
فيجب الا يختار القبيح لوجه من الوجوه **ومما الزمهم مشايخنا** رحمهم الله في هذا الباب ان
قالوا انه تعالى لو جاز ان يكون فاعلا لبعض القبائح لوجب ان يكون فاعلا لسائرها لان الحال
في الجميع واحدة وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتى لا يقع لنا الثقة بشيء من امره ونواهيه
ووعده ووعيده وحتى يجوز ان يعاقب الانبياء ويثيب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الابرار
والاولياء لان اكثر ما في هذه الامور ان يكون قبيحا والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح ومن جوز هذا
عليه لزمه الا يقر بنبوته والا بعدله وفي ذلك من الشك والكفر ما لا خفاء به وربما
يورد هذا الالزام على وجه اخر فيقال لهم الكم حال القديم اذا جاز ان يفعل القبيح من جهة من اما
ان يفعله ويقع منه فعله او يفعله ويحسن منه فان قيل بالاول لزم ما ذكرناه من الوجوه وان
قيل ما بالثاني لزم ايضا تجويز هذه القبائح ويحسن منه ومن بلغ في التجاهل الى هذا الحد فهو عن حد
الاسلام خارج **ولما الزمهم مشايخنا** تجويز الكذب على الله تعالى اقروا وارتكبوا

فمنهم من جوّزه وهو العطوي من اصحاب الاشعري ولقد شنّع على الناس واحتج عليهم بان
قال الشيء قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح وكيف لا تجوزون عليه الكذب وليس الكذب
باعظم من الظلم وغيره من القبائح. واوضح ذلك بمثال وقال ان احدنا لو قال للصبي اذ دخل
البيت فيه رمان موضوع لاجلك وليس في البيت ذلك فان هذا الشيء يلقع من ان يقلع
سائر اسنانه او يقطعه اربا اربا وقد جوزتم على الله تعالى هذا فجوزوا الكذب عليه ايضا
ومنهم من لم يجوز ثم افترقوا في علته فمنهم من قال انما لم يجوز على الله تعالى الكذب
لانه يدل على الجهل والحاجة او لانه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح
وهم البحارية. ومنهم من قال لا يجوز عليه الكذب لانه صادق لذاته والكلام على البحارية
في الوجه الاول هو انه اذا جاز ان يفعل القديم تعالى سائر القبائح ولا يدل على الجهل والحاجة
جاز ان يفعل الكذب ايضا ولا يدل على الجهل والحاجة. واما الكلام على من اغفل
بالوجه الثاني فقد مضى لانا قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحا. واما الكلام على من قال انه
صادق لذاته فهو ان نقول ما دليلكم على انه صادق لذاته. فان قالوا الدليل على ذلك انه
تعالى اخبر عن اشياء فكان كما اخبر. قلنا لهم وما تلك الاشياء التي ذكرتموها. فان قالوا اخبر
عن خلقه السموات والارض حيث قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
قلنا ما انكرتم انه لم يرد بذلك السموات والارض المخلوقة وانما اراد بذلك السموات
والارضين التي لم يخلقها بعد فيكون كاذبا فيه تعالى عن ذلك. وبعد فليس للصادق بكونه
صادقا حال وانما المرجع به الى انه فاعل الصدق فالقوم اذا جعلوه صادقا لذاته فكانهم
نفوا عنه الصدق اصلا. وبعد فلو كان صادقا لذاته لكانت هذه الصفة يرجع اليه
فما الذي منع من ان يخبر بشيء ولا يكون كما اخبر عنه فان هذا يرجع الى الفعل لا الى الذات
ولسنا نلزمكم اكثر من تجويز هذا. ثم يقال لهم اليس الله تعالى امر لذاته عندكم ثم لا يمنع ان
يكون امرا ببعض الاشياء ناهيا عن البعض فهلا جاز ان يكون صادقا لذاته وان كان لا يمتنع
ان يكون صادقا في بعض الاشياء وكاذبا في البعض. ومما الزمهم مشائخنا عليهم جواز ان يثيب
هو انه لو جاز ان يفعل بعض القبائح لجاز ان يفعل سائرها وهذا يوجب
الفراعنة بطاعات الانبياء ويعاقب الانبياء على طاعاتهم بذنوب الفراعنة فلا يخلص من العباد عبادته
وعند هذا الالزام تحيروا وافترقوا فرقتين فمنهم من قال لا يجوز هذا لانه قبيح
والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وهم البحارية وقد تقدم الكلام عليهم وذكرنا
انه لا معنى لقولهم انه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح مع ان سائر القبائح واقعة
من قبله على سائر وجوهها لانه لو تفرد به لم يزد حاله على هذه الحالة. وبعد فكان يلزمهم تجويز
ان يفعل الله تعالى ذلك كسبا لبعض الربانية فيعذبهم بذنوب الفراعنة ومن بلغ الى هذا الحد
في التجاهل فقد انسلخ عن الدين. ومنهم من قال اما لو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز ذلك من
الله تعالى الا ان السمع منع منه. وجوابنا ان هذه مكابرة لانه لا حظ للمختص من معارضة العقل
بشيء العقل وقد تقرر قبحه وعمل كل عاقل. ثم يقال لهم وكيف الثقة بالسمع وما
الذي يمنع من ان يكون كاذبا فيما اخبر في كتابه وذكره على لسان رسوله. بيّن ما ذكرناه
ان ابليس لو بعث الينا رسولا وكتب كتابا يقول فيه اخبروني واطيعوني فاني لا اضلكم عن سواء
السبيل واهديكم الى الصراط المستقيم فانا لا نثق بقوله ولا نعلم صحته لتجويزنا كل قبيح
عليه كذلك كان يجب الا نثق بكلام الله تعالى عندهم فان حاله تعالى عن ذلك

استووا من حال الملبس ومما الزمهم مشايخنا رحمهم الله تجويز ان يبعث
الله تعالى رسولا كاذبا الى الناس و يظهر المعجز عليه ليدعوهم الى الضلال والكفران
وذلك ليس باعظم من قولهم الاضلال بمشيئته وعند هذا الالزام افترقوا فرقتين فمنهم من قال انا
لا نجوز ذلك لانه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وهم النجارية والكلام عليهم
قد مر و بعد سطرا منه فنقول اوليس يقع في العالم الا كاذب ولا يقع الا مولده عن
الاعتماد ذات وعندكم ان المولدات لا تتعلق بالعبد اصلا لا كسبا ولا احداثا فقد تفرد الله
تعالى بها فكيف تقولون انه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وايضا فانه تعالى قادر على احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص عند دعوى المدعي للنبوة وهو صادق فيجب ان يكون قادرا على ذلك وهو
كاذب لان القدرة على ذلك مما لا يتغير بكذب المدعي وصدقه بين ذلك و توضيحه ان الذي
يخرج المقدور عن كونه مقدورا وجوه منحصرة منها ما يرجع الى ما يحتاج اليه القدرة كعدم
الالة ومنها ما يرجع الى الفاعل وهو عدم القدرة ومنها ما يرجع الى نفس المقدور
وذلك وجوه شتى وجوازه او وجود سببه او حصوله فيه او حصول ضده او سبق سببه او نقضه
او نقضي وقت سببه وشيء من هذه الوجوه غير حاصل في مسالتنا فيجب ان لا يتغير قدرة القديم تعالى
عن ذلك بكذب المدعي وصدقه ثم يقال لهم هب انه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد
بالقبيح اوليس انه تعالى قادر على ان يجعله كسبا لهذا المدعي فيلزم عليه ما فررتم منه ومنهم
من قال انا لم نجوز ذلك لان المعجز موضوع للتصديق وجوابنا انا لا نسلم ذلك بل المعجز انما
يدل على صدق من ظهر عليه بشرط ان يكون المظهر له عدلا حكيما فاما اذا لم يكن عدلا حكيما
فلا وقد اضفتم الى الله تعالى سائر القبائح فكيف يستقيم القول بذلك ثم يقال لهم وما دليلكم
على ان المعجز دلالة التصديق فان قالوا لان الله تعالى قادر على ان يخلق فينا العلم الضروري
بصدق هذا المدعي فيجب ان يكون قادرا على ان يعرفنا صدقه استدلالا قلنا ولم وجب ذلك
فان قالوا لانه تعالى لما قدر على ان يعرفناه اضطرارا قدر على ان يعرفناه استدلالا وكذلك
ها هنا اذا قدر على ان يعرفنا صدقه اضطرارا وجب ان يقدر على ان يعرفناه استدلالا قلنا
ولم جمعتم بين الامرين وهل هذا الا جمع بين امرين من غير علة جامعة ثم يقال لهم اليس انه تعالى قادر
على ان يعرفنا وجود انفسنا اضطرارا ولم يقدر على ان يعرفنا استدلالا فهلا جاز مثله في مسالتنا
فان قالوا ان كلامنا في الغير قلنا هذا احتراز لمجرد دفع الالزام وما هذا حاله
من الاحترازات فانها مما لا يقبل وصار الحال فيه كالحال فيما اذا قلنا للمجسمة لو كان القديم
تعالى جسما لوجب ان يكون محدثا فيقول المجسمة انه يجب ان يكون محدثا اذا كان الكلام في الشاهد
فاما في الغائب فلا فكما انا نقول لهم هذا احتراز لمجرد دفع الالزام فلا يقبل كذلك في مسالتنا
وبعد فانه تعالى قادر على ان يعرفنا الالم اضطرارا ولم يقدر على ان يعرفناه استدلالا فهلا جاز
مثله في مسالتنا فلا نجد عنه جوابا

فصل في خلق الافعال والعرضية

الكلام في ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم هم المحدثون لها والخلاف
فيه مع المجبرة فان منهم من ذهب الى ان هذه الافعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا اصلا
لا كسبا ولا احداثا وانما نحن كالظروف لها وهم الجهمية اصحاب جهم بن صفوان ومنهم من ذهب

الى ان لها تعلقا من جهة الكسب وان كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى **ثم اختلفوا** 1
فمنهم من ساوى في هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو ومنهم من قال ان
المباشر هو خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من جهة الكسب فاما المتولد فان الله تعالى منفرد بخلقه
وقبل الشروع في المسئلة نذكر حقيقة الفعل والفاعل على ما ذكره في الكتاب هو
ما حصل من قادر من الحوادث وهذا يوهم ان الفاعل يجب ان يكون قادرا حال وقوع الفعل
في حالة وليس كذلك فان الرامي ربما يرمي ويموت قبل الاصابة **فالاولى** ان يقال في
حقيقة الفعل هو ما وجد وكان من قادر عليه ولا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه
على الاول **ثم** ان بين المحدث وبين الفعل فرقا وهو ان المحدث يعلم محدثا وان لم يعلم ان له
محدثا وليس كذلك الفعل فانه اذا علم فعلا علم ان له فاعلا وان لم يعلم بعينه ولهذا عاب
قاضي القضاة على الاشعري في نقض اللمع استدلاله على ان للعالم صانعا بقوله قد ثبت ان
العالم صنع ولا بد له من صانع فقال ان العلم بان العالم صنع يتضمن العلم بان له صانعا فكيف
يصح هذا الاستدلال **تحصل من هذه الجملة** انه اذا علم الفعل فعلا نعلم ان له
فاعلا ما على الجملة وانما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل **واذا اردت**
ان تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان احدهما ان تخبر حاله فان وجدت الفعل يقع بحسب
قصده وداعيه وينتفي بحسب كراهته وصارفه حكمت بانه فعل له على الخصوص **والطريقة**
الثانية هو ان تعلم ان هذا المقدور لا يجوز ان يكون مقدورا للقادر بالقدرة فيجب ان يكون
مقدورا للقادر للذات وهو الله تعالى **ثم انه رحمه الله** لما ذكر في حقيقة الفعل
القادر سال نفسه على ذلك فقال كيف يصح ذلك وفي الناس من ذهب الى ان الفعل ما يقع بالطبع
المحل ونقوله غالبه على ما يحكى عن الاوائل من المتفلسفة **والجواب** عن ذلك
ان الطبع غير معقول وقد تقدم ذلك ثم يقال لهم ما تريدون بالطبع فان اردتم به الفاعل
المختار فهو الذي نقوله ولكن العبارة فاسدة لان العرف لا يسمي الفاعل المختار طبعا وان اردتم
به امرا موجبا فانا قد ذكرنا ان الفعل ما يصدر عن الجملة والموثر فيه لا بد من ان يكون راجعا الى
الجملة **ثم انه رحمه الله** لما ذكر حقيقة الفعل وراى ان الافعال فيها ما يستحق
عليه المدح والثواب ومنها ما يستحق عليه الذم والعقاب ومنها ما لا يستحق عليه واحد منهما تكلم
في اقسام الافعال **وجملة** الكلام في ذلك ان الفعل ينقسم الى ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة
حسنة والى ما ليس له صفة زائدة على ذلك **فما** ليس له صفة زائدة على حدوثه وصفة حسنة فهو
كالحركة اليسيرة والكلام اليسير وذلك انما يقع من الساهي ولا مدح فيه **وما** له صفة زائدة
على حدوثه وصفة حسنة فهو فعل العالم بما يفعله **وقد ذكر** في الكتاب ان العالم بما
يفعله المميز بينه وبين غيره لا يخلو فعله من احد وجهين اما ان يكون له فعله او لا يكون له
فعله ولم يعتبر في ذلك زوال الالجاء واقتصر على اعتبار زوال السهو **والاولى** ان يعتبر زوال الالجاء
ايضا **فالقسمة** الصحيحة في ذلك ان يقال ان فعل العالم بما يفعله المميز بينه وبين
غيره اذا لم يكن ملجأ لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يكون له فعله او لا فان كان له فعله فهو الحسن
وهو ما للفاعل ان يفعله ولا يستحق عليه ذما وان لم يكن له فعله فهو القبيح وحقيقته قد تقدم

بيان الحسن ينقسم قسمين فاما ان يكون له صفه زائده على حسنه واما الا يكون كذلك
فالاول هو الذي يستحق عليه المدح والثاني هو الذي لا يستحق بفعله المدح ويسمى مباحا
وحده ما عُرّف فاعله حسنه او دل عليه ولهذا لا يوصف افعال الله تعالى بانها مباح وان كان
فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب واما ما يستحق عليه المدح فعلى قسمين اما ان
يستحق بفعله المدح ولا يستحق الذم بان لا يفعل وذلك كالنوافل وغيرها واما ان يستحق بفعله
المدح والذم بان لا يفعل وذلك كالواجبات وقد تقدم حدود هذه الالفاظ بيان الواجبات
ينقسم فمنها ما له بدل وهو الواجب المخير ومنها ما لا بدل له وهو الواجب المضيق
وقد تقدم ذلك في صدر الكتاب وينقسم قسمه اخرى الى ما يتعدى وذلك نحو رد الوديعه
وشكر النعمه من العقليات ومن الشرعيات كالصلوه والصيام وغيرهما وينقسم
قسمه اخرى الى عقلي وشرعي فالعقلي هو ما استقل العقل بوجوبه نحو الانصاف ورد الوديعه
وشكر النعمه والشرعي هو ما استقل وجوبه بالشرع وذلك نحو الصلوه والزكوه والصيام
والحج وما جرى هذا المجرى وينقسم الواجبات الى ما له سبب موجب والى
ما ليس كذلك وهذه القسمه ثابته في ام العقليات والشرعيات جميعا فمثال الاول من العقليات
فهو حفظ الوديعه فان له سببا موجبا وهو التكفل به وقضا الدين فان الاستقراض
هو سبب وجوبه وشكر المنعم فان لوجوبه سببا وهو النعمه ومن الشرعيات كالكفارات
فان لها سببا موجبا وهو اليمين او الحنث على اختلاف في ذلك بين الفقها هذا في كفارة اليمين
واما كفارة الظهار فسببها الظهار وفي كفارة القتل سببها القتل ومثال الثاني من العقليات
كالانصاف فانه لا سبب له موجب ومثاله من الشرعيات الصلوه والصيام ثم ينقسم
ما له سبب من الواجبات الى ما يكون سبب وجوبه من جهتنا والى ما يكون سبب وجوبه من جهة
الغير فالاول هو ككفارة اليمين فان سببها اما الحنث واما اليمين واي ذلك كان فهو من فعلنا
والثاني كالديه في قتل الخطا فان سبب وجوبه القتل وهو من جهة الغير ويمكن ان يعد
في هذا القسم النظر في طريق معرفة الله تعالى لان سبب وجوبه ربما يكون دعا داع ووقعه فان
وتخويف مخوف ويمكن عده في القسم الاول لان سبب وجوبه ربما يكون نظرا في كتاب او سبها
من ذي قبل وعلى الحقيقه فهذا المثال معدود في القسم الاول لان سبب وجوب النظر
انما هو الخوف من تركه ضررا وذلك ابدا يكون من فعلنا واما يختلف الحال في سبب الخوف فمره
يكون من فعلنا ومره يكون من فعل غيرنا وينقسم الواجبات ثم فمنها ما يضاف الى
اسبابها ومنها ما يضاف الى اوقاتها فالاول كالكفاره فانه يقال كفارة اليمين وكفارة
الظهار والثاني كالصلوه فانه يقال صلوه الظهر وصلوه العصر والفرق بين الاضافتين
ان احداهما اضافه الى سبب موجب والاخرى الى ما لا يوجب واعلم ان الافعال الشرعيه قد
يوصف بالصحه وقد يوصف بالفساد والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه فاذا وصف
به العقود نحو البياعات والانكحه فقال انها صحيحه او فاسده فالمراد به انه استوفى شرائطه
على ما اقتضاه الشرع فلم يفد الملك ولم يحل فاوجب الملك حتى يجوز له التصرف ويحل له الاستمتاع
او لم يستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يفد الملك ولا يحل له الاستمتاع واذا استعمل في الصلوه فالمراد
به انه يلزمه فيها الاعاده او لا يلزم ذلك واذا استعمل في الشهاده فقيل شهاده صحيحه

حكّ احدى الراحتين بالاخرى فانها حرارة كانت كامنة فيه فظهرت عند الحك لولا ذلك والا
كان يجب متى حككنا الجليد [مع الثلج] بعضه ببعض ان يحدث فيه حرارة لحصول السبب
وزوال المنع فصح بهذه الجملة ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم المحدثون لها على ما ذكرنا
على هذا يجري الكلام في هذا **فان قيل** ما انكرتم ان هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم
مطابقة لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة لا انها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله **قيل**
له ان كل اعتراض يبنى على نقيض ما اعترض به عليه فهو فاسد لانه ان صح ذلك المذهب
المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد وان لم يصح فالاعتراض يبنى على اصل فاسد وهذا الاعتراض
من ذلك القبيل لانا ما لم نعلم المحدث في الشاهد لم يمكنا ان نعلم المحدث في الغائب فان الطريق
الى اثبات المحدث في الغائب هو ان هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما احتاجت
الينا لحدوثها وكلما شاركها في الحدوث وجب ان يشاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل
فان قيل جوزوا واصل النظر في الدلالة على اثبات الصانع في الغائب ان يكون محدثا يحدث
هذه التصرفات فيكم عند قصودكم ودواعيكم لمجرى العادة **قيل** له ان ذلك يجوز لما لا يعقل
اذ المعقول من المحدث هو من يقع منه الفعل بحسب قصده ودواعيه ويقع بحسب كراهته
وصارفه وعندهم ان هذا المعنى ثبت في احدنا ولا يكون محدثا له واذا كان كذلك فقد اخرجوه
عن كونه معقولا وكيف يجوز في الغائب **وعلى** انا اذا علمنا بالدليل ان احدنا محدث لتصرفاته
فقول من قال جوزوا ان يكون في الغائب محدث احدثها فيكم لا انكم انتم المحدثون لها تجري مجرى
ان يقول جوزوا خلاف ما علمتموه وذلك خلف من القول **وبعد** فلو كان حدوث هذه
التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب صحة ان يختلف الحال فيه كما في الحر والبرد
فانه لما كان طريقه العادة اختلف بحسب اختلاف البلدان وهكذا سائر ما طريقه العادة
نحو الاحراق وما يجري مجراه وعلى هذا فان الله تعالى ان في الحيوانات حيوان يقال له السمندل يدخل
في النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا تحرق وحتى انه يتخذ من وبره منديل غمر فكلما توسخ يلقى
في النار فيعود انظف ما يكون **وهكذا** فانه تعالى ان يكرم ان حشيشة لا تحرقها
النار كذلك في مسالتنا لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بمجرى العادة لجاز ان يختلف
الحال فيها حتى يصدق قول من قال انه شاهد في بعض البلاد النائية عنا من كان يقع منه فعله
عند صارفه ويقع عند داعيه ويمكنه نقل الثقيل من الاجسام وهو ضعيف ولا يمكنه
نقل الخفيف منها اذا عاد الى قوته ويتأتى منه الكتابة البديعة ولما يتعلمها ولا علمها فلما
يتعلمها لم يتأت منه ذلك ومن صدق هذا الخبر فهو متجاهل وغير عاقل **فان قيل** فلم قلتم
ان احدنا محدث لتصرفه لان تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهي فانه يحدث
وان لم يقع تصرفاته بحسب قصده وداعيه **وجوابنا** ان هذا الذي اوردته عكس الدلالة
والادلة مما لا يعتبر فيها العكس وانما يعتبر فيها الطرد والمناقضة في ذلك هو ان يرى شيئا
وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق الفعل بفاعله فاما ان يرى محدثا لم يقع فعله
بحسب داعيه فان ذلك عكس ما دللنا به في المسالة وذلك لا يقدح في كلامنا لانه لا يمتنع في
حكمين مثلين ان يكونا معلومين بدليلين مختلفين وعلى هذا نعرف حدوث الاجسام بدلالة
وهو استحالة انفكاكها من الحوادث وحدوث الاعراض بدلالة اخرى وهو جواز العدم عليها

وبعد وان لم يمكنا ان نعلم بهذه الطريقة ان الشاهد محدث فان ذلك يمكن بطريقة اخرى
على ان في هذه الدلالة ما هو اجرى على الشاهد لانا قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصدنا
ودواعينا وتقع بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما محققا واما مقدرا ومعلوم
ان تصرف الشاهد وان لم يقع بحسب قصده محققا فقد وقع بحسب قصده مقدرا لانا لو قدرنا
ان للشاهد قصدا لكان لا بد في تصرفه من ان يكون واقعا بحسب قصده ثم الذي يدل
على انه محدث كالعالم هو ما قد ثبت ان فعله يقع بحسب قدره فيقل بقلتها ويكثر بكثرتها
وعلى هذا فانه لو كان في منتهى ثقله لكان يمكنه ان يحركه ولو كان بدل الكور حجر عظيم
لم يمكنه نقله ولا تحريكه وايضا فمعلوم ان النائم وهو ما لا يرى مثلا يعتقد انه يسعد وهذا
الاعتقاد جهل قبيح فلا يخلو اما ان يكون من قبل الله تعالى او من قبل غيره او من جهته لا يجوز
ان يكون من جهة الله تعالى لانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يكون من جهة غيره لان
الغير انما يتعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد
فليس الا ان يكون من جهته على ما قلنا فان قيل قد ثبتم ان هذه التصرفات متعلقة
بنا ومحتاجة الينا فهلا قلتم ان جهة الحاجة انما هو الحدوث لم ما ذكرتموه قلنا الذي
يدل عليه ان الذي يقف كونه على احوالنا انما هو الحدوث فيجب ان يكون جهة الحاجة
هو الحدوث على ما ذكرناه وبعد فان حاجتها الينا لا تخلو اما ان يكون لاستمرار العدم
او لاستمرار الوجود او لتجدد الوجود لا يجوز ان يكون محتاجة الينا لاستمرار العدم لانها كانت
مستمرة العدم ولم تكن ولا يجوز ان يكون محتاجة الينا لاستمرار الوجود لانا نخرج عن كوننا
احيا فضلا عن ان نكون قادرين وهي بعد مستمرة الوجود فلم يبق الا ان يكون محتاجة الينا ومتعلقة
بنا من جهة الحدوث لتجدد الوجود على ما نقوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون محتاجة الينا
ومتعلقة بنا من جهة الكسب قلنا ان الكسب غير معقول وما لا يعقل لا يجوز ان يجعل
جهة الحاجة وبعد فان الذي دلكم على ان هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب
ليس الا وجوب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ووجوب انتفائها بحسب كراهتنا وصوارفنا
وهذا ثابت في الحدوث فهلا جعلتموها محتاجة الينا من هذا الوجه فان قال ما انكرتم
انها متعلقة بنا من جهة الحلول قلنا لو كان كذلك لكان يجب الا يفرق بين اللون
وبين هذه التصرفات لان الحلول ثابت فيه والمعلوم خلافه فصح ان حاجتها الينا انما هو للحدوث
على ما ذكرنا واحد ما يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم هو ما قد ثبت ان العاقل
في الشاهد لا يشوه نفسه كان يعلو العظام على رقبته ويتركب القصب ويعدو في الاسواق
وكما لا يفعل ذلك ولا يولاه فلا يولي غيره ايضا ولا يريد منه وانما لا يفعل ذلك ولا يختاره
لعلمه بقبحه ولغناه عنه واذا وجب ذلك في الواحد منا فلان يجب في القديم وهو احكم الحاكمين
اولى واحرى وعلى مذهبهم انه تعالى يشوه نفسه وسوا الينا عليه واراد منهم كل ذلك تعالى عما يقولون
فان قيل ان هذه الاشيا يقبح منا واما من الله تعالى فلا وصار الحال فيه كالحال في الشرعيات
فكما ان فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلوة يقبح من الحائض ويحسن من
الطاهر كذلك في مسالتنا قلنا انما وجب ذلك في الشرعيات لان الوجه في حسنها

أو فاسدة فالمراد به أن القاضي يلزمه الحكم بها أو لا يلزمه ذلك ولا يراد بذلك كونها صادقة
أو كاذبة لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة كشهادة العبد عند الفقهاء وشهادة
الأب لابنه فلا يلزم الحاكم الحكم بها وقد تكون كاذبة ثم توصف بالصحة إذا لزم
الحاكم أن يحكم بها. وإذا استعمل في خبر الواحد فقال إنه صحيح أو فاسد فالمراد به أنه
يرد على وجه يلزم العمل به أو لم يشتمل على هذا الوجه فلا يلزمه العمل به ولا يعتبر بذلك كونه
صدقًا أو كذبًا لأنه قد يوصف بالصحة وإن كان كذبًا إذا لزم العمل به ويوصف بالفساد إذا
لم يكن يلزم العمل به وإن كان صدقًا في نفسه. هذا هو القسم الأول. وأما القسم الثاني
فهو من أقسام القبيح وجملة القول في ذلك أن أقسام القبيح تنقسم إلى ما يكون صغيرًا وإلى ما
يكون كبيرًا وما يكون كبيرًا ينقسم إلى ما يكون كفرًا وإلى ما يكون فسقًا والكلام في
حقيقة هذه الألفاظ وحدودها يعود في باب الوعد والوعيد إن شاء الله تعالى. ثم إن القبائح تنقسم
إلى ما يتغير حاله بالإكراه وإلى ما لا يتغير حاله بالإكراه. فالأول هو ما لا يتعدى عنه إلى الغير
وذلك كإظهار كلمة الكفر فإن ذلك قبيح ولا إكراه ثم إذا أكره عليه يجوز له أن يقول ذلك لا على
الاعتقاد له والتدين به بل على أنكم كلفتموني إظهاره والقول به أو على أن النصارى تقوله. والثاني
من هذين القسمين هو ما يتعدى ضرره إلى الغير وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك. فأما هذا
سبيله لا يتغير بالإكراه بل يلزم المكره أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا
المكره فلو أقدم على ما يكره عليه استحق عقوبة أشد من هذا. ويقسم القبائح
أيضًا إلى ما لا يمكنه الانفكاك عنه إلا بأن لا يفعله وإلى ما يمكن الانفكاك عنه بأن يفعله على
وجه آخر. مثال الأول نحو الجهل فإن الانفكاك منه لا يمكن إلا بأن لا يفعله. والثاني كالخبر
الكذب فإنه يمكنه الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصدق وكالسجدة فإنه يمكن أن يفعل
مثلها بأن يوقعها سجدة للرحمن ولا يوقعها سجدة للسلطان. ثم إنه رحمه الله
لما رأى أن من حكم القبيح استحقاق الذم والعقاب عليه وأنه لا بد من أن يكون للمكلف
طريق إلى إزالة العقوبة عن نفسه بين الطريق إلى ذلك على ضرب من الإجمال فقال إن الطريق
إلى ذلك إما التوبة أو كثرة الطاعات. والتوبة هي أن يندم على ما فعله من القبيح لقبحه
ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح. ثم إن هذا القدر كاف إذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى
وأما إذا كان بينه وبين الآدميين بأن يكون إساءة إلى الغير فالواجب أن ينظر فإن كان قتلًا
يلزمه أن يندم عليه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح ويسلم نفسه إلى ولي المقتول وإن
كان غصبًا يرد المغصوب بعينه إن كان باقيًا وإلا قيمته إن كان من ذوات القيم أو مثله إن
كان من ذوات الأمثال. ثم إذا أتى بذلك لا يستحق بعده الذم والعقاب. وإنما
قلنا إن التوبة على الحد الذي ذكرناه يزيل العقاب لأن نظير التوبة من الشاهد إنما هو الاعتذار
ومعلوم أن أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذارًا صحيحًا فإنه لا يستحق بعد ذلك الذم
على الإساءة وكذلك في مسألتنا. وأما كثرة الطاعات فإنها لا تؤثر في إزالة العقاب المستحق
على الكبيرة والإخلال. وهذه الاعتبارات على ما نحكي في باب الوعيد إن شاء الله تعالى ولكنها تؤثر في إزالة العقوبة
المستحقة على الصغيرة لأن نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الإحسان إلى الغير. ومعلوم أن
أحدنا لو أحسن إلى غيره ضروبًا من الإحسان ثم كسر له رأس قلم فإن هذه الإساءة تقع مكفرة
في جنب ما له من الإحسان لديه. وبالعكس من هذا لو قتل واحدًا من أعزته فإنه يحبط جميع

ما له من الاحسان وادفه فصل في اقسام الفعل وما يتصل به يعود
الى الله له على ان افعال العباد غير مخلوقة
فيهم وانهم هم المحدثون لها والذي يدل على ذلك انا نفصل بين المحسن والمسيء وبين حسن الوجه
وقبحه فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيء على اساءته ولا نجوز هذه الطريقة في حسن الوجه
وقبحه ولا في طول القامة وقصرها حتى لا يحسن منا ان نقول للطويل لم طالت قامتك ولا
للقصير لم قصرت كما يحسن ان نقول للظالم لم ظلمت وللكاذب لم كذبت فلولا ان احدهما
متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الاخر والا لما وجب هذا الفصل ولكان الحال في طول
القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وهو معروف فساده فان قالوا الا امكنكم ان
تستدلوا بهذه الطريقة على ان هذه الافعال متعلقة بكم فانكم تحمدون الله تعالى على
الايمان وان كان الايمان من فعلكم ومتعلق بكم وكذلك فانكم تذمون احدنا على الامانة
والغرق والحرق وغير ذلك مع ان شيئا من ذلك لا يتعلق به قلنا اما الاول فليس على
ما تظنونه لانا لا نحمد الله تعالى على الايمان نفسه وانما نحمده على ما قدمه من الاقدار والتمكين
وازاحة العلة بانواع الالطاف وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم ولهذا قال
بعض مشايخنا رحمهم الله وورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة بعض الاكابر فقال انا احمد الله
على ذلك وانما الله يحمدنا عليه فانقطع السائل وقال للمسؤول شنعت المسألة فسهلت
واما ما ذكره ثانيا فليس كذلك ايضا لانا لا نذم احدنا على الامانة والغرق والحرق
وانما نذمه على مقدمات ذلك الا ترى ان من وضع صبيا تحت البرد ليموت فانا انما
ليس هو على الامانة وانما هو على وضعه تحت البرد وكذلك من القى صبيا في تنور
ليحرقه الله تعالى فانا لا نذمه على الاحراق الموجود من قبل الله تعالى وانما نذمه على تعريضه من النار
والقائه فيها فسقط ما ظنوه وصح الاستدلال بهذه الطريقة فان قال ما انكرتم ان الفصل
بين الاحسان والاساءة وبين حسن الوجه وقبحه راجع الى ان احدهما متعلق بنا من جهة الكسب
بخلاف الاخر لا الى ما ظننتموه قيل له ان مذهبكم في الكسب لا يعقل ولو عقل فانه متعلق بالله
تعالى ايضا فلا يبقى للفعل جهة يضاف الينا فكيف يصح ما ذكرتموه ثم ان هذا المذهب
لا يتصور استحقاق المدح والذم ويلزم ان يكون الظلم والكذب وغيرهما من الافعال
كطول القامة وقصرها في انه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها اصلا وذلك يوجب قبح بعثة
الانبياء وبطلان الشرائع اصلا وكما يلزم القوم على هذا المذهب ان لا يفرقوا بين المحسن والمسيء
وان يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ويلزمهم قبح بعثة الانبياء يلزمهم ايضا ان يكون
هو فاعل القبائح لانه اذا كان خالقا لافعال العباد ومنها القبائح لزم ما ذكرناه وذلك يوجب
الا يقع لهم الثقة بكتاب الله تعالى وان يجوزوا ان يبعث اليهم رسولا كذابا ويظهر المعجز عليه
ليضلهم عن سواء السبيل ويدعوهم الى الكفر ويصرفهم عن الاسلام لانه اذا جاز ان يفعل
بعض القبائح جاز ان يفعل سائرها اذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في القبح ومتى قيل ان ذلك
قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح قلنا قد احتجنا عن هذا وبينا انه
تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحا وذكرنا انه ان لم يقدر على التفرد بذلك
يقدر فانه يقدر على ان يفعله كسبا للبعض لعباده فلزم ما ذكرناه ووجه ان هذا

يلزم لهم وكذلك يلزمهم الا يسل الرسل لانه تعالى حجة على الكفرة لان للكافر ان يقول ان كنت
رسولا فلا اقل من ان تكون رسالتك موافقة لمراد المرسل فكيف تدعونا الى الاسلام ومن
ارسلك اراد منا الكفر وخلقه فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه ويلزمهم ان يقطع
الرسل من وجه اخر وهو ان يقال له الى ماذا تدعونا فان كنت تدعونا الى ما خلقه
الله تعالى فينا فان ذلك مما لا فائدة فيه وان كنت تدعونا الى ما لم يخلقه الله فينا فذلك مما لا نطيقه
ولا نتمكن منه ويلزمهم ايضا التسوية بين الرسول وبين ابليس لان الرسول
يدعوهم الى خلاف ما اراده الله تعالى منهم كما ان ابليس يدعوهم الى ذلك بل يلزمهم ان يكون
حال الرسول اسوأ حالا من حال ابليس لان ابليس انما يدعوهم الى ما اراده الله تعالى والرسول
يدعوهم الى خلافه وكل مذهب يقتضي ذلك ويؤدي اليه فكان مكانه فاسدا ويلزمهم
ايضا قبح الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان الامر لا يخلو اما ان يكون امرا بالواقع وذلك
قبيح ويجري في القبح مجرى امر المرمي به من شاهق بالنزول وان كان امرا بما لم يقع فان المامور
غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة فيكون الامر به امرا بما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق
قبيح وهكذا الكلام في النهي عن المنكر لانه ان كان نهيا عن الواقع فان ذلك قبيح لا فائدة فيه
وان كان نهيا عما لم يقع فان ذلك نهي عما لا يقدر عليه وذلك قبيح ايضا ويجري في القبح مجرى نهي
الزمن عن العدو حاشية فان قيل الاستدلال بحسن الامر والنهي والمدح والذم على انا
محدثون لتصرفاتنا استدلال بفرع الشيء على اصله لانا ما لم نعلم ان احدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن
مدحه وذمه وامره ونهيه قيل له انا نعلم حسن الامر والنهي والمدح والذم على الجملة
ضرورة وان لم نعلم كونه محدثا على التفصيل فلا يكون استدلالا لانا بذلك عليه استدلالا لا بفرع الشيء
على اصله كما انا لما امكننا ان نعلم كون الذات عالما قادرا وان لم نعلمه حيا امكننا الاستدلال
بذلك على كونه حيا ولا يكون مستدلين بفرع الشيء على اصله وان لم يكن الذات قادرا عالما
ما لم يكن حيا كذلك في مسالتنا ويلزمهم ايضا قبح مجاهدة اهل الروم وغيرهم من الكفار
لان للكفرة ان يقولوا لماذا المجاهدة تجاهدونا فان كان جهادكم ايانا على ما لا يريده الله تعالى ولا
يحبه فالجهاد معكم اولى واوجب وان كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا
مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له ولو وجب هذا الجهاد والحال ما ذكرناه لكان
انما يجب مع الله تعالى طريقة اخرى 12 ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم هم المحدثون
لها وتحريرها هو ان هذه التصرفات تجب ووقوعها بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي
انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما محققا واما مقدرا فلولا انها محتاجة
الينا ومتعلقة بنا والا لما وجب ذلك فيها لان بهذه الطريقة ثبت احتياج الشيء الى الغير كما
نعلم احتياج المتحرك الى الحركة والساكن الى السكون وهذه هي الدلالة المعتمدة وما تقدم كان
على طريق الالزام وقولنا في هذه التصرفات انها تجب ووقوعها عند قصدنا ودواعينا وتنتفي انتفاؤها
عند كراهتنا وصارفنا المراد به طريقة الاستمرار لا ما يقوله في كون الجسم متحركا وانه يحصل عند
وجود الحركة وقولنا مع سلامة الاحوال فالمراد به حصول الداعي وزوال الموانع
وقولنا اما محققا فالمراد به فعل العالم بما يفعله فانه يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه محققا
وقولنا واما مقدرا فالمراد به فعل الساهي فان فعله وان لم يقع بحسب قصده محققا فهو

واقع بحسبه مقدراً فانا لو قدرنا ان يكون له داع لكان لا يقع فعله الا موقوفاً عليه وبحسبه
اذا ثبت هذا فالذي يدل على ان هذه التصرفات تحدث وتقع بحسب قصدنا
ودواعينا هو ان احدنا اذا دعاه الداعي الى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة وتيرة
مستمرة بحيث لا يختلف الحال فيه وكذلك فلو دعاه الداعي الى الاكل فان يكون جائعاً
ويشتهيه ما يشتهيه فانه يقع منه الاكل على كل حال ولا يختلف الحال في ذلك وهذه
امارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها وكما انها تقع بحسب دواعينا ويقف عليها
فقد يقف على قصدنا ايضاً وعلى الالات والاسباب الموجودة من قبلنا الا ترى ان قول
محمد رسول الله لا ينصرف الى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبراً عنه الا بقصد
وكذلك فالكتابة الحسنة لا تحصل منه الا اذا علمها ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكملاً للالات
التي يحتاج الكتابة اليها نحو القلم وغيره وايضاً فان لا لم يقع بحسب الصرف الموجود من
جهته يقل بقلته ويكثر بكثرته فتحتاج هذه التصرفات الينا ونعلقها بنا على الحد الذي
ادعيناه فان قال لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على ان هذه التصرفات واقعة من
جهتنا لان فعل الملجا يقع بحسب قصد الملجي ودواعيه ثم لا يدل عندكم على انه فعله وكذلك
فسير الدابة الى الجهة التي يسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه وكذلك نعيم اهل
الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم وايضاً فان اللون الحادث عند الضرب موقوف
على الضرب يقل بقلته ويكثر بكثرته وهكذا بياض القبطي يقع بحسب الصرف من جهتنا
وسواد الحبر يقف على احوال خلط الزاج بالعفص وايضاً فان الحرارة الحادثة عند حك احد
الراحتين بالاخرى موقوف على الحك يقل بقلته ويكثر بكثرته ثم لم يدل شيء من ذلك على انه
واقع من جهتنا ومتعلق بنا كذلك في مسالتنا قيل له اما فعل الملجا فانه يقع بحسب قصده
ودواعيه غير ان داعيه مطابق لداعي الملجي ولا يقع ما ذكرتموه وكذا الكلام في الدابة ولهذا
لو قصد الراكب ان يسيرها في وجه الاسد لما سار فيقع ان سيره تابع لقصده ودواعيه دون قصد
الراكب ودواعيه واما نعيم اهل الجنة فمتعلق بالله تعالى وموقوف على قصده ودواعيه دون
قصودهم ودواعيهم لولا ذلك والا كان يجب اذا دعا احدهم الداعي الى ان يقطع ثوابه ثواب
بعض الانبياء ان يحصل ذلك ومعلوم خلافه واما ما ذكرته في اللون فمحال لان ذلك اللون
ليس بحادث وانما هو لون الدم الذي كان فيه فابرزه بالضرب لولا ذلك والا كان يجب ان
يحصل هذا اللون في الجماد عند الضرب لان ليس حاصلاً والمحل محتمل ولا مانع ومعلوم خلافه
فان قيل اليس يجب في الضرب ان يولد الالم في الجماد وان كان يولده في الحي فهلا جاز مثله في
اللون قلنا انما لم يقع في الالم لان الصوت انما يولده بشرط بنية الصحة وهذا انما يثبت في بدن
الحي دون الجماد وليس كذلك في اللون فظهر الفرق بينهما وهكذا الكلام في بياض
القبطي فان ذلك اللون ليس بحادث بل هو كان فيه وظهر بالصرف ولهذا يستغنى في ذلك
بياض ليس لولا ذلك والا كان يجب اذا اصب الماء في الطبيخ وضرب ان يبيض لان السبب
حاصل والمحل محتمل ولا مانع ومعلوم خلافه وكذا ما قالوه في خلط الزاج بالعفص لانا
نظهر من السواد كان كامناً فيهما فظهر بالخلط لولا ذلك والا كان يجب ان يتسع هذه القضية
في كل ما يقتضي خلط احدهما بالاخر وكذا الحوادث فيما ذكره في الحرارة وحصولها عند

وقبح

وقبحها كونها مصالح ومفاسد والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال
وليس كذلك في العقليات لأن الوجه في حسنها وقبحها وجه يخصها فمتى وجد ذلك الوجه
وجب قبحها أو حسنها سواء وقع من الله تعالى أو من الواحد منا واحد ما يدل على أنه تعالى
لا يجوز أن يكون خالقا لأفعال العباد هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور فلو كان تعالى هو
تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظالما أو جائرا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ونحن قبل أن نخوض في هذا
الكلام على الخصم نبين حقيقة الظلم اعلم أن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق
ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ولا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور ولا يكون في
الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر ولا بد من اعتبار هذه الشرائط من لا يكون فيه نفع ودفع
ضرر معلوم ولا مظنون ولا استحقاق لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالما
لما كان في مقابلته من النفع ما يوازيه وكذلك فإن شرط أذن الصبي دفعا للضرر عنه لا
يكون ظالما لتضمنه دفع الضرر عنه وكذلك فإن ذم المسيء والمرتكب للقبيح لا يكون
ظالما لأنه مستحق وقولنا ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين قيل لأنه لا فرق بين أن
يكون النفع ودفع الضرر مظنونا وبين أن يكون معلوما ألا ترى أنه يحسن من أحدنا
أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون بذلك ظالما لما كان في مقابلته
نفع مظنون أو دفع ضرر مظنون وقلنا إنه لا بد من اعتبار أن يكون الفعل ضررا لا نفع فيه
ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلما وكما لا
بد من اعتبار ذلك فلا بد من أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به لأنه لو كان
كذلك لم يكن ظلما ألا ترى أن من حاول إماتة غيره أو ذمه فأتى عليه فقتله دفعا لم يكن ظالما
لما كان ذلك الضرر كأنه جانيه من قبله وكما لا بد من اعتبار هذا الشرط فلا بد من أن لا يكون
في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلما ألا ترى أنه تعالى
لو أحرق صبيا ألقي في النار أو أماته وقد وضع تحت البرد لا يكون ظالما لما كان هذا الإحراق
وهذه الإماتة في الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى ولو قلت إن الشرط الثاني وهو ألا
يكون في الحكم كأنه من جهة المضرور به داخل فيما تقدم لأن المدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن
وهكذا فلو جعلته داخلا تحت الشرط الأخير لصح أيضا لأن الإنسان عليه وقبله في الحكم كأنه
من جهة غير فاعل الضرر فهذا هو الكلام في حد الظلم وحقيقته والذي يدل على
ما ذكرناه هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التي ذكرناها سموه ظالما ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه
لم يسموه ظالما وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحية بدخولها
جحر الفأرة وإخراجها منه قالوا أظلم من حية هذا هو حقيقة الظلم وإذا استعمل في غير ذلك فهو
على طريق المجاز وعلى هذا يقال للسحاب إذا مطر في غير حينها إنها ظلمت تشبيها بالظلم على الحقيقة
إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ في بعض المواضع مجازا أن يستعمل ذلك في سائر المواضع
فيقال ظلمت الريح أو النار كما قالوا ذلك في السحاب لأن من حق المجاز أن يقتصر على حيث ورد وقد يذكر
له حدود لا يصح شيء منها من جملتها قولهم إن الظلم ما ليس لفاعله أن يفعله فهذا لا
يصح لأن العلم بالحد يجب أن يكون علما بالمحدود لأن يكون ما يقابله وفي هذا الموضع ما لم نعلمه
ظالما لا نعلم أنه ليس لفاعله فعله وبهذه الطريقة عساه على الحد بعده الواجب ما له ترك قبيح

قلنا انا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا ان نعلم قبح تركه فكيف حدث الواجبة وفيما ذكرته رد
العلم بالحد على العلم بالمحدود وذلك ما لا يصح وبعد فان القبائح كلها اشتركت في انه ليس لفاعلها
فعلها ثم ليس يجب ان يكون كلها ظلما كان الكذب والعبث وغيرهما مما لا اسما بذلك وقد
قيل في حده هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا ابعد من الاول لانه لو كان كذلك
لوجب اذا وضع احدنا قدميه على كتبه او عظم احسانا على الجد الذي يعظم والده ان يكون
ظالما لانه وضع الشيء في غير موضعه وكذلك اذا جعل البزر في المخزن ان يكون ظالما لانه
وضع الشيء في غير موضعه وقد عرف خلافه فيجب ان يكون حقيقة الظلم ما ذكرناه اما لانه
موضوع له اصلا او لانه بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة كالغائط في قضاء الحاجة ثم انه رحمه
الله عاد الى تحقيق الالزام على القوم فهو الاصل فيه ان الالزام الزام في العبارة دون
المعنى لان المعنى ما قد ذهب اليه القوم وانما امتنعوا من اجراء هذه العبارة على الله تعالى لما راوا
ان الامة باسرهم اجمعوا على ان من اطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر وهؤلاء القوم اذا اعتقدوا في
الله تعالى انه فاعل للظلم ولما هو الحسن منه فقد كفروا سواء اجروا هذه اللفظة على الله تعالى او لم
يجروا ويبين ما ذكرناه ويوضحه ان اجراء هذه العبارة انما صار كفرا لتضمنه اضافة الظلم الى الله (ح العبارة)
تعالى لا لمجرد العبارة وعلى هذا فانه لو كان الظالم اسما في بعض اللغات للعادل فوصف المتكلم بتلك
اللغة الله بالظلم فقال يا ظالم يا ظالم يريد به يا عادل يا حكيم فانه لا يكفر وربما وجه هذا الالزام
على وجه اخر فقال لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب ان يقال ان الظلم منه ومن عنده وهذا لا
يرتكبه القوم وربما الزم وجها اخر فقال لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب ان يرجع
الى الله احكام الظلم من الذم والاستحقاق وما يتعلق بذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا
حد الا انه لا يختص الظلم بل يعم جميع القبائح مثل الكذب والعبث وغيرهما فمتى اريد هذا الالزام
يعود الى العبارة على ما ذكرنا اذا ثبت هذا واردت ان يلزمهم اطلاق العبارة على
الله فلك فيه طريقان احدهما ان تقول قد ثبت ان قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم
واحد بدليل انه لا فرق بين ان تقول ان فلانا فاعل للظلم وبين ان تقول انه ظالم حتى لو قال
فلان ظالم وليس بفاعل للظلم او فاعل للظلم وليس بظالم لناقض الكلام وهذه امارة اتفاق اللفظين في المعنى
فان بهذه الطريقة تعرف ان معنى القعود والجلوس واحد وكذا الكلام في كل لفظين متفقين
في المعنى فان قيل كيف يصح قولكم انهما متفقان في المعنى ومعلوم ان قولنا ظالم اسم من ظلم
وقولنا فاعل للظلم اسم من فعل الظلم قلنا انا ما ادعينا اتفاقهما في الاشتقاق وانما قلنا انهما
متفقان في المعنى ولا يمتنع في اللفظين اتفاقهما في المعنى واختلافهما في الاشتقاق وهذا فان
القعود والجلوس معناهما واحد ثم ان القعود مشتق من قعد والجلوس من جلس والوجه الثاني
في ذلك هو ان نقول ان اهل اللغة لما اعتقدوا في الواحد منا انه اضر بالغير الضرر الذي ذكرناه
سموه ظالما ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه كما انهم لما اعتقدوا فاعلو الضرب والشتم بالواحد (ظالما خ)
منا فعلوا بفعله بفاعله سموه ضاربا وشاتما وكما ان الضارب والشاتم اسم لمن فعل
الضرب والشتم فكذلك الظالم يجب ان يكون اسما لمن فعل الظلم فان قيل انهم اخطاوا في
الاعتقاد قلنا هب انهم اخطاوا في الاعتقاد السوء فقد اصابوا في التسمية وهذا الذي كان
وصار ذلك كتسمية الاصنام الهة لاعتقادهم انها تستحق العبادة فكما انهم خطاهم في الاعتقاد لم يمنع
من اصابتهم في التسمية كذلك ها هنا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الظالم اسما لمن فعله الظلم

قلنا لو كان كذلك لوجب لو تفرد بالظلم لكان ظالماً **وبعد** فان الظالم لو كان
اسماً لمن حله الظلم لوجب ان يرجع احكامه الى محله فيدمر اللسان اذا اسم والرجل اذا ركلت
واليد اذا لطمت ومعلوم خلافه وصار هذا كما نقوله للكلامية اذا جعلوا المتكلم اسماً لمن حله
الكلام فكان يجب ان يكون اللسان هو القارئ له الذي حله الحرف وان يكون هو الرسول انما
لان الرسالة والبلاغة انما تحصلان به وتحلانه وهذا يوجب ان يجلده ويستحق للعقوق ويعظم
ويجل للرسالة وهذا محال **وبعد** فان حقيقة الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا
استحقاق ولا الظن له حد الوجه الذي لمقدمت ولا يكون في الحكم كانه من جهة المضرور به ولا
يكون في الحكم كانه من جهة غيره فاعل الضرر وهذا انما يحل للمظلوم دون غيره فيجب ان يكون هو
الظالم **وبعد** فلو جاز ان يقال ان الظالم اسم لمن حله الظلم لجاز مثله في العادل فيوجب
الا يوصف الله تعالى بانه عادل كما لا يوصف بانه ظالم **فان قيل** ما انكرتم ان يكون الظالم
اسما لمن جعل الظلم ظلما له **قلنا** لو كان كذلك لوجب اذا تفرد الله تعالى بالظلم الا يكون
ظالما لانه لم يجعل الظلم ظلما له وعندكم انه تعالى لو تفرد لكان ظالما **وبعد** فان الظالم
لو كان يجعل الجاعل لوجب ان يجعله ظلما لهذا دون ذاك او لذاك دون هذا او صار الحال
فيه كالحال في كون الكلام امرا او نهيا وخبرا فانه لما تعلق بالفاعل صح من الفاعل ان يوجده
فيجعله امرا وان يوجده فيجعله نهيا وان يوجده فيجعله امرا لهذا دون ذاك وقد عرف خلافه
وبعد فلو كان كذلك لوجب ممن لا يعلم ان الظالم هو من جعل الظلم ظلما له الا يعلمه ظالما ومعلوم
ان العرب يعلمون الظالم ظالما وان لم يعلموا ان الظالم جعل ظلما له **وبعد** فاما نقول ما
تريدون بقولكم ان الظالم هو من جعل الظلم ظلما له اتريدون به ان الظلم حل فيه او تريدون
به انه جعل كسبا له فان اردتم به انه جعل كسبا له فذلك مما لا يعقل على ما سنبين انشاء الله تعالى
وان اردتم به انه حل فيه فهو نفس مذهبكم الذي تريدون افساده بهذه الدلالة فلا يتم الاعتراض
عليها وهذا اصل كبير لان كل دلالة نصبت لافساد مذهب من المذاهب فالاعتراض على
تلك الدلالة بنفس ذلك المذهب لا يصح فيجب ان يراعى هذا الاصل ويحافظ عليه **وبعد**
فلو كان الظالم اسما لمن جعل الظلم ظلما له لوجب ان يكون الرازق اسما لمن جعل الرزق رزقا
له والعادل اسما لمن جعل العدل عدلا له وكذلك الكلام في المحسن والمنعم والمتفضل وما يجري
هذا المجرى لانه لا فرق بين الموضعين ولو ان يكن **قلنا** وكان يجب الا يوصف القديم
تعالى بشيء من هذه الاشياء وقد عرف خلافه **فان قيل** ما انكرتم ان الظالم اسم لمن تفرد بالظلم
والله تعالى غير منفرد بالظلم فلا يجب ان يسمى ظالما **قلنا** لو كان كذلك لوجب الا يوجد في عالم الله
تعالى ظالم لان العباد غير منفردين بالظلم **وبعد** فلو وجب هذا في الظالم لوجب ايضا
في العادل والحاكم والرازق ولو ان يكونوا ذلك **قلنا** فيجب على هذا الا يوصف القديم تعالى بشيء من
هذه الاوصاف والمعلوم خلاف ذلك **وبعد** فان العرب متى اعتقدوا ان الظلم يتعلق باحد
تعلق الفعل بفاعله سموه ظالما وان لم يعرفوا تفرده به ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به
بين ذلك انهم متى شاهدوا جماعة اشتركت في قتل مسلم سموه ظلمه وكل واحد منهم
ظالما وان لم يعتقدوا انفرادهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك فسقط ما ظنوه **وبعد** فان الله تعالى
لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الان وقد تعلق به سائر الظلامات على سائر وجوهها وحصل
فان قيل ما انكرتم ان الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسبا لغيره والله تعالى جعل الظلم

كسبا لنا فلا يجب ان يسمى ظالما **قلنا** ان هذا السؤال مع ركته يدل على عما قلب السائل لان فحوى هذا الكلام ان الظالم اسم لمن جعل الظلم كسبًا لنفسه وهذا يوجب الا يكون احدنا ظالما لانه لم يجعل الظلم كسبا لنفسه وانما جعل كسبًا له **وبعد** فان قولنا ظالم اثبات وانه لم يجعل الظلم كسبا لغيره نفي ولا يجوز ان يرجع بالاثبات الى النفي كما في العادل والرازق **وبعد** فلو جاز ان يكون الظالم اسما لمن لم يجعل الظلم كسبًا لغيره لجاز ان يكون العادل اسمًا لمن لم يجعل العدل كسبا لغيره وكذا الكلام في المحسن والمنعم والمتفضل والمعلوم خلافه **وايضا** فان اهل اللغة لم يعلموا الكسب على الوجه الذي يقولونه اصلا فكيف يقال ان الظالم عندهم اسم لمن لم يجعل الظلم كسبا لغيره **فان قيل** انهم كما لم يعلموا الكسب لم يعلموه ايضا الحدوث فيجب الا يكون حديثا محدثا لتعرفانه **قلنا** ان العرب وان لم يعلموا صفة الحدوث على الحد الذي نقوله فقد علموا الفرق بين ما يقف على قصدنا ودواعينا ويحسب احوالنا فيه ما نرومه وبين ما لا يقف على قصدنا ودواعينا ولا يحسب لشيء من احوالنا فيه ما نعرفه **فان قيل** اليس انه تعالى يخلق الحركة ولا يكون متحركا ويخلق الولد ولا يكون والدًا فهلا جاز ان يخلق الظلم ولا يكون ظالما **قلنا** هذا لا يصح لانه ما من فعل من الافعال يفعله القديم تعالى الا وقد اشتق له منه اسم الا افعالا معدودة منع السمع من ان يسمى تعالى من ذلك اسم الا افعالا معدودة منع السمع من ان يسمى تعالى من ذلك اسم نحو الفقه والفضل والحراسة والطب الى ما شاكل ذلك فلولا السمع لكنا نجوز ان يوصف القديم بهذه الافعال ايضًا **واما** ما ذكره في الحركة والمتحرك فجهالة مفرطة لان المتحرك ليس هو اسما لمن فعل الحركة وانما هو اسم لمن حلته الحركة والفاعل للحركة انما يسمى محركا فلا جرم يجوز ان يسمى الله تعالى به **وما** ذكره في الوالد فبعيد لانه اسم لمن حلول الولد من مائه او لمن له الولد على فراشه وليس هو باسم لفاعل الولد وانما الذي يسمى فاعل الولد من هذا الاسم انما هو المولد وذلك انما لا يجري على الله تعالى لايهامه الخطأ وهو انه من جنس الاسباب لولاه والا كنا نجوز ان يسمى القديم جل وعز به **وانه رحمه الله احتج**

بآيات من القرآن على انه تعالى

لا يجوز ان يكون خالقا لافعال العباد وذلك لم يورده على طريق الاستدلال والاحتجاج فان الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة متعذر لانا ما لم نعلم القديم تعالى وانه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين لم يمكنا الاستدلال بالقرآن وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسئلة وليس سائر المحدثات في العالم مبنى على اثبات المحدث في الشاهد والطريق الى ذلك ليس الا ان يقال قد ثبت ان هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما احتاجت الينا لحدوثها فكلما شاركها في الحدوث وجب ان يشاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل **وهذه** الاجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ومحدثها ليس الا الله تعالى فكيف يستدل بالسمع على هذه المسئلة والحال ما ذكرناه **وفي** هذه الجملة انه رحمه الله لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال او الاحتجاج وانما اوردها على ان ادلة الكتاب موافقة لادلة العقل ومقررة لها **ومما يدل** على ذلك من جهة السمع قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه فلا يخلو اما ان يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة او من جهة الحكمة لا يجوز ان يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة لان في خلقه المخلوقات

من التفاوت

اذا ما قلناه على الحكمة من جهة التفاوت نفي المراد به لان وليس ما لا يخفى من التفاوت
مسألة هذا لم يصح في افعال العباد ان يكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره
فان قيل ما انكرتم ان يكون المراد ما التفاوت من جهة الخلقة على ما ذكره في اخر الاية
حيث قال هل ترى من فطور قلنا هذا الذي ذكرتموه لا يصح لان تخصيص اخر الاية لا يقدح
في عموم اولها الا ترى ان قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء عام في المطلقات
اللواتي منها والرجعيات ثم تخصيص قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن لا يقدح في عموم الاول كذلك
في مسالتنا وبعد فانه تعالى تمدح بنفي التفاوت عن خلقه ولا تمدح في الا يكون في خلقه فطور
وانشقاق فان قيل لو امكن الاستدلال بهذه الاية على انه تعالى لا يجوز ان يكون خالقا لافعال
العباد لان فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه امكن نفاتها ان يستدل بها على ان طاعات
العباد كلها من الله تعالى فلا تفاوت فيها قلنا هذا استدلال بدليل الخطاب وذلك مما لا
يعتبر في فروع الفقه فكيف يعتبر في اصول الدين بين ذلك ان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على ما عداه بخلافه الا ترى ان قائلا اذا قال فلان لا يظلم ولا يكذب فانما يقتضي هذا الكلام
انه لا يختار ما هو الظلم والكذب وليس فيه ان ما هو خارج عن هذين النوعين فانه هو الفاعل
له كذلك في مسالتنا ليس يجب اذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه ان يضاف اليه كل ما لا تفاوت
فيه بل الواجب ان ينفى عنه جميع ما يتفاوت ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفا على الدلالة فان
فان دل على انه هو الفاعل له قلنا به وان لم يدل الا دل على خلافه لم نقل به وفي مسالتنا قامت الدلالة
على ان هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا ودواعينا فيجب
ان يكون فعلا لنا واقعا من جهتنا على ما قلناه دليل اخر من جهة السمع قوله تعالى الذي
احسن كل شيء خلقه وكل العرايس يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم ووجه الاستدلال
به هو انه لا يخلو اما ان يكون المراد به ان جميع ما خلقه الله تعالى فهو احسان او المراد به
ان جميعه حسن لا يجوز ان يكون المراد به الاحسان لان في افعاله جل وعز ما لا يكون احسانا
كالعقاب فليس الا ان المراد به الحسن كما نقوله اذا ثبت هذا ومعلوم ان افعال العباد
تشتمل على الحسن والقبيح فلا يجوز ان يكون مضافة الى الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد بقوله تعالى احسن اي علم كما يقال فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك
قلنا هذا لا يصح لان احسن بمعنى علم لم يجئ وانما جاء مضارعه وليس يجب ان يستعمل مضارع
ما استعمل ماضيه وعلى هذا استعملوا مضارع نحو يذر ويدع فقالوا يذر ويدع ولم يستعملوا
ماضيه فلم يقولوا وذر ولا ودع فصار هذا في بابه كما استعمل الماضي من دون ان يستعمل المضارع
نحو ولم عسى وليس يجب وبعد فان الذي يسبق الى افهام السامعين من قوله احسن ليس
الا الحسن على ما ندعيه فيجب ان يحمل عليه لان كلام الله تعالى مهما امكن حمله على ظاهره
لا يعدل عنه الى غيره وقد قال قاضي القضاة رحمه الله ان قوله احسن كل شيء يدل في العربية
منزلة قوله احسن في كل شيء ومعلوم انه لو قال احسن في كل شيء لكان لا يحمل الا على الحسن فكذلك
اذا كان هكذا قال والذي يدل على زيادة العاريس واحده هو انك لو قلت احسن كذا
وما احسن فيه لما فصل الكلام وهذا هو على الاتفاق بين للقطعين على ما ذكرنا وفي غير موضع
ومما يستدل به ايضا قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء بين الله تعالى ان افعاله

كلها متقنة والايمان يتضمن الاحكام والحسن جميعًا حتى لو كان محكمًا ولا يكون
حسنًا لكان لا يوصف بالايمان الا ترى ان احدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على
الفحش والخنا فانه وان وصف بالاحكام لا يوصف بالايمان فاذا ثبت هذا ومعلوم
ان في افعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك وليس شيء من ذلك بمتقن
فلا يجوز ان يكون لله تعالى خالقًا لها فان قالوا ما انكرتم ان هذه الاشياء متقنة لتضمنها
الدلالة على انه تعالى جعلها متناقضة فاسدة قلنا ان ذلك لا يصح من وجوه احدها ان
هذه الاشياء التي هي التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك كلها مخلوقة فيكم من جهة
الله على سائر الوجوه عندكم فكيف يقال انه تعالى جعلها على وجه دون وجه ولم يجعلها على
وجه ومنها ان التناقض والفساد مما لا يتأتى بجعل الجاعل فيه فكيف يصح قولكم انه
تعالى جعله متناقضًا فاسدًا يبين ذلك انه لو كان بجعل الجاعل ما يتأتى في التناقض الذي
وفساده لكان لا يمتنع ان يجعل الظلم متناقضًا فاسدًا في بعض الحالات والعدل في بعضها
وذلك محال وايضًا فليس يكفي في كون الفعل متقنًا ان يكون دلالة دالة على امر من الامور
بل لا بد من ان يكون حسنًا الا ترى ان الكلام القبيح الذي يشتمل على الفحش والخنا لا يوصف
بالايمان مع تضمنه الدلالة على ان فاعله قادر عالم فيفسد ما قالوه ثم انه رحمه
الله ذكر ان جميع القران يشهد على ما قلناه ويوازن بفساد مذهبهم لان جميع
القران واكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب فلو كانت هذه
التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب
لان مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن فان قيل ما انكرتم ان هذه التصرفات
متعلقة بنا من جهة الكسب قلنا ان الكسب غير معقول وما لا يعقل لا يجوز ان يكون جهة
للحاجة وبعد فان الكسب عندكم يجب مع الصحة وما وجب عند الصحة لا يجوز ان
يتصرف اليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب ومن جملتها قوله تعالى وما
منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ولو كان الايمان من جهة الله تعالى وموقوفًا على احسانه
حتى ان خلقه كان وان لم يخلقه لم يكن كان لا يكون لهذا الكلام معنى لان للمكلف ان يقول
ان الذي منعني منه انك لم تخلقه فيّ وخلقت ضده الذي هو الكفر وصار الحال فيه كالحال
12 في احدنا اذا شد يدي غلامه الى رجليه وطرحه في بيت مظلم واغلق عليه الابواب
ثم يقول له ما منعك لم لا تخرج من هذا البيت وما منعك منه فكما ان هذا سخف منه كذلك في
مسالتنا ومن ذلك قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم اورد ذلك متعجبًا
منهم في الكفر مع ما له عز وجل عليهم من النعم ولو كان كما قالوه لم يكن للتعجب
موضع ولكان لهم ان يقولوا كيف يسودون وقد اتعب وصبغ فكما ان ذلك مما لا وجه
له لما لم يكن السواد متعلقًا بهم وموقوفًا على اختيارهم كذلك في مسالتنا على ان مع هذا
المذهب لا يثبت منة نعمة على الكفار لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا اما نعمة الدين فلا اشكال
فيه لانه قد خلق فيهم الكفر والقدرة الموجبة له والارادة الموجبة له وسلبهم الايمان وقدرته
وارادته وجعلهم من الاشقياء فكيف يثبت له عليهم نعمة واما نعمة الدنيا فلان هذه المنافع
وان كانت تصل اليهم في الحال فانها من حيث كانت توصلهم الى النار الابد والعذاب الشديد

بمنزلة الخبيص المسموم الذي يؤدي الى الهلاك فكما ان من قدمه الى غيره لا يكون منعمًا عليه كذلك
في هذا الموضع وايضا فلا بد من ان يكون غرضه الموصل للسمع الى الغير نفعه حتى يكون منعمًا
عليه وعلى مذهبهم لا نعلم ان غرض القديم تعالى بذلك نفع الكافر بل من المجوز ان يكون ذلك لكي ان
يكون داخلا في اضلاله واغوائه فثبت ان الله تعالى والحال هذه نعمة على الكافر بل على المؤمنين ايضا
ومن ذلك قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله جزاء بما كانوا يصنعون وقوله هل جزاء الاحسان
الا الاحسان فلولا انا نعمل ونصنع والا كان هذا الكلام كذبا وكان الجزاء على ما خلقه فينا
ومن ذلك قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر الآية وقوله وما لكم لا تؤمنون
بالله فلولا ان الايمان موقوف على اختيارنا والا كان لا يستقيم هذا الكلام ويجري مجرى ان يقول لهم
ما لهم لا يسودون وماذا عليهم لو اسودوا وذلك مما لا يجوز وكان للخصم ان يقول لا يمكن فيعني عن
الايمان ما شئت مع لم يخلقه في وخلق في ضده الذي هو الكفر **ومن ذلك قوله** تبارك
وتقدس وتعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وذلك انما يصح اذا لم يكن الاعراض من قبله فاما اذا كان
هو الذي منعهم عن التذكرة وخلق فيهم الاعراض فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال ومن ذلك
قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فقد فوض الامر في ذلك الى اختيارنا فلولا ان الكفر والايمان
متعلقان بنا ومحتاجان الينا والا كان لا معنى لهذا الكلام وليس بمنزلة قوله فمن شاء فليسودن
شاء فليبيضن فكما ان ذلك سخف لان لا سواد ولا بياض غير متعلقين بنا كذلك في مسالتنا
ومن هذه الجملة قوله تعالى وتقدس هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن اورد الآية
على وجه التوبيخ وذلك لا يحسن الا بعد احتياج الكفر والايمان الينا وتعلقهما بنا والا كان ذلك
بمنزلة ان يوبخ احدنا على طول قامته وقصرها فيقال لم تشكر ما انعمنا عليك وصنعنا بك وجعلناك
فقصرت قامتك او طالت **ومن ذلك قوله** تعالى وتنزه وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
باطلا نزه الله تعالى ان يكون في خلقه باطل فلولا ان هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا
ومتعلقة بنا والا كان يجب ان يكون الا باطيل كلها من جهته فيكون مبطلا كاذبا تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا **ومن ذلك قوله** تعالى وتنزه وتقدس وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وهذا يدل على ان الله تعالى لا يريد من العباد الا العبادة والطاعة لان هذا اللام لام الغرض التي
سماه اهل اللغة لام كي يدل لذلك انهم لا يفصلون بين قول القائل دخلت بغداد لطلب العلم
وبين قوله دخلت وغرضي طلب العلم ويدل ايضا على ان هذه الافعال محدثة من جهتنا ومتعلقة
بنا والا كان الكلام لا معنى لهذا الكلام الآية

رحمه الله تكلم في الكسب

وما يتصل بذلك فقد علم عقلا وسمعا فساد ما يقوله المجبرة المدبرة الذين
يسندون افعال العباد الى الله تعالى وجملة القول في ذلك ان التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة
بنا لحدوثها وعند جهم بن صفوان انما لا تعلق بنا ونقول انما نحن كالظروف لحاجتنا ان خلق فينا كان
وان لم يخلق لم يكن وعند ضرار بن عمرو انها متعلقة بنا ومحتاجة الينا ولكن جهة الحاجة انما هو
الكسب وقد بينا ركاكتها في المذهب وزاد عليه في الاحالة لان ما ذكره جهم على فساده معقول

وما ذكره غير معقول اصلا واما المتخلصون من الجبرة فقد قسموا التصرفات قسمين فجعلوا
احد القسمين مفعولا وهو المباشر والقسم الاخر غير مفعول لنا وهو المتولد فسار كالاولين
في المذهب وزادوا عليهم في الاحالة حيث فصلوا بين المتولد والمباشر مع انه لا سبيل الى
الفصل بينهما ونحن نبين الاشتغال بافساد هذه المذاهب بين حقيقة الكسب اعلم ان الكسب
كل فعل يستجلب به نفع او يستدفع به ضرر يدل على هذا هو ان العرب متى اعتقدت في اي فعل
انه يستجلب به نفع او يستدفع به ضرر سموه كسبا ولهذا سموا هذه الجوارح مكاسب والجوارح
بها مكتسبا والجوارح من الطير كواسب ومتى قيل ان هذا حقيقة الكسب من طريق اللغة
وليس الكلام الا في الكسب الاصطلاحي قلنا الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن لان الشيء
يعقل معناه اولا ثم ان لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه فاما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل
فلا وجه للاصطلاح عليه وايضا فلا بد من ان يكون للاصطلاح شبه باصل الوضع وما يقوله
مخالفونا لا شبه له باصل الوضع اذا ثبت هذا عدنا الى فساد هذه المذاهب اما
مذهب جهم فقد دخل فساده تحت ما تقدم واما الكلام على القائلين بالكسب فالاصل فيه
ان يعلم ان فساد المذاهب قد يكون باحد طريقين اما ان يبين فساده بالدلالة والثاني بان يبين انه غير احدهما
معقول في نفسه واذا ثبت انه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤنة الكلام عليه لان الكلام
على ما لا يعقل لا يمكن وهذه الطريقة هي التي سلكناها في فساد القول بالطبع والقول بالتثليث
فقلنا للطبعيين ان مذهبكم في الطبع غير معقول وقلنا للنصارى ان اعتقاد واحد لا انه ثلاثة مما
لا يمكن ومذهبكم في ذلك مما لا يعقل فالكلام عليهم مما لا وجه له وهذه الطريقة تستمر في
القول بالكسب فان ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب والذي يبين لك صحة ما نقوله
انه لو كان معقولا لكان يجب ان يعقله مخالفوا المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والامامية
والمعلوم انهم لا يعقلونه فلولا انه غير معقول في نفسه والا كان يجب ان يعقله هؤلاء فان دواعيهم
متوفرة وحرصهم شديد على البحث عن هذا المعنى فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف
مذاهبهم وتنائي ديارهم وتباعد اوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى انه عقل هذا المعنى
او ظنه او اعتقده او توهمه دل على ان ذلك مما لا يمكن اعتقاده والاخبار عنه البتة فان قالوا
انهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه غير انهم لعجزهم عن الكلام عليه وابطاله كتموه وجحدوه وادعوا
انا لا نهتدي اليه ولا نعقله قلنا ان هذه الطريقة انما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطي
واما على العدد الكثير والجم الغفير فان ذلك مما لا يتصور خاصة وبعضهم من الحجرين من
المشرق والبعض من المغرب وا حدمما يدل على ان الكسب غير معقول هو انه
لو كان معقولا لوجب ان يعقله اهل اللغة وعبروا عنه ان يعقله غيرهم من ارباب اللغات وان
يضعوا له عبارة تنبئ عن فائدته ومعناه لانه لا يجوز في معنى عقلوه ان يخلو عن لفظة تنبئ عنه فلما
لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة دل على انه غير معقول وهذه طريقة ذكرها
شيخنا ابو هاشم ولا يشتبه عليه ذلك في الحالة لانه لم يثبت الحالة معقولة بمجردها
وانما جعلها لذات على الحال معقولا فلا جرم ما من احد من ارباب اللسان الا وقد وضعوا
للموصوف اسما وللصفة اسما وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة على ان ما ذكره شيخنا ابو هاشم
لا يمكن معرفته الا بدليل دقيق ولا يمتنع ان يعرفه بعضهم ولا يعرفه الباقون وليس كذلك

الكسب لانه لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعا ولو وضعوا له عبارة تنبئ عنه لسدّه
الحاجة اليه ثم انا نقول لهم عقلونا معنى الكسب واخبرونا عنه فان تعلقوا بالتحديد
قلنا الشيء يعقل ولا يمكن تحديده لان التحديد ليس الا تفسير لفظ مشكل بلفظ واضح فكيف يوصلهم
الى معناه بطريقة التحديد ثم يقال لهم وما هذا الذي حددتم به الكسب فان قالوا
ما وقع بقدرة محدثة قلنا ما تعنون بقولكم ما وقع فان اردتم به ما حدث فهو الذي نقوله
وان اردتم به ما وقع كسبا فعاد الكسب سؤالنا لكم فكيف تفسرونه بنفسه وهل هذا الا احالة له
بالمجهول الى المجهول وايضا فان قولكم ما وقع بقدرة محدثة مبني على اثبات القدرة واثبات
القدرة موقوف على كون احدنا قادرا وذلك مبني على كونه فاعلا ومن مذهبكم انه لا فاعل في الشاهد
وايضا فان هذا يقتضي ان يكون للفاعل قدرة فيه بما يرود ذلك خلاف ما ذهبتم اليه لان عندكم
ان هذا الفعل يتعلق بالله تعالى حتى ان شاء اوجده مع القدرة وان شاء اوجده ولا قدرة وايضا
فلو جاز ان يقال ان هذه الافعال كسب لنا مع انها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها لجاز مثله
في القدرة فيقال انها كسب لنا وان لم يتعلق بنا البتة فان قالوا ان الكسب هو ما وقع وكانت
القدرة قدرة عليه على ما يقوله بعضهم فكلما ذكرناه على الحد الاول يعود هاهنا ولا معنى للاعادة
وتقول ايضا على اي وجه تكون القدرة قدرة عليه فان قالوا على وجه الاحداث فقد تركوا
مذهبهم ونقضوا غرضهم فان قالوا على وجه الكسب فقد فسروا الشيء بنفسه فان قالوا
الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل فان ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الاول والثاني
يعود هاهنا ويخص هذا الحد وجهان آخران احدهما ان هذا يوجب فيما يقع من الساهي الا يكون
كسبا له وقد عرف خلافه والثاني ان هذا يقتضي ان يكون المتولد كسبا لنا كالمباشر لانه
يقع باختيار الفاعل كما ان المباشر يقع باختياره الا ترى ان الكتابة والبناء يقعان باختيار
الفاعل لهما مع انهما من المتولدات وايضا فان هذا يوهم ان الاختيار يتعلق بالفاعل لانكم
اضفتموه اليه وعندكم ان الاختيار كالمختار في انه لا يتعلق بالفاعل وايضا فعندكم الفاعل
في الشاهد فكيف حددتم الكسب به ومتى قلتم انا نعني به المكتسب فقد فسرتم الشيء بنفسه وذلك
مما لا يخفى فساده فان قالوا قد وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية وعلمنا
تعلق احداهما بنا دون الاخرى فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة قلنا كيف يمكنكم ذلك
مع ان كلتا الحركتين موجودتان من قبل الله تعالى وليست هذه التفرقة فانما يستقيم على مذهبنا
اذ جعلنا احدى الحركتين متعلقة بنا من طريق الحدوث دون الاخرى وبعد فان كل واحدة من
الحركتين متعلقة بالله تعالى فليس احداهما بان يجعل كسبا لنا اولى من الاخرى فكان يجب ان يجعل
كل واحدة منهما كسبا لنا او يقضي بان شيئا من ذلك لا يتعلق بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره
وبعد فان هذه التفرقة ثابتة في المتولدات ثباتها في المباشر فكان يجب ان يجعل المتولدات
كسبا لنا والمعلوم خلافه وبعد فان دل هذا على ان احدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب
ليدل ايضا على انها متعلقة بنا من جهة الحدوث والا فما الفرق فان قالوا انا نعني بالكسب وقوع
هذه الحركات تامة مرة وناقصة اخرى هذا في افعال الجوارح ومن افعال القلوب وقوع الاعتقاد
علما مرة وجهلا اخرى قلنا ان لو وقع ان لم يفسر بالحدوث لم يكن بد من ان يفسر بالكسب فيكون

تيسيرا للشيء بنفسه وذلك مما لا يجوز وبعد فان الهمام والقعود راجع الى جملة افعال الكسب
ثم جهة ان يرجع الى الكل جزء من الفعل فكيف يصح ما ذكروه وقد **قال مشايخنا**
رحمهم الله ان الكسب لو كان معقولا لوجب ان يسمى القديم تعالى مكتسبا ومعلوم خلافه
ووجه هذا الالزام وجهان احدهما انه تعالى قادر لذاته ومن حق القادر لذاته ان يكون قادرا
على سائر اجناس المقدورات وعلى جميع الوجوه التي يصح ان يقدر عليها ومن الوجوه التي يصح ان يقدر
عليها الكسب فيجب ان يكون تعالى قادرا عليه واذا قدر عليه فعله وجب ان يسمى مكتسبا على ما
ذكرناه والوجه الثاني هو ان هذه التصرفات عند القوم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها
ووجوهها ومن وجوه الافعال الكسب فيجب تعلقه به من هذا الوجه وفي ذلك ما نريده فان قالوا
ليس يجب ان يكون الله تعالى مكتسبا لان الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة **قلنا** قد تكلمنا على هذا
بما لا فائدة في اعادته ولا معنى للتطويل فان قالوا ان المكتسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة والقديم
تعالى لم يفعله بآلة فلا يجب ان يسمى مكتسبا **قلنا** ان الاسم الذي يشتق للفاعل من فعله يجب ان يجري
عليه سواء فعله بآلة او لا بآلة الا ترى ان المتكلم لما كان اسما للفاعل للكلام اجري على كل
من فعل الكلام سواء فعله بآلة او لم يفعله بآلة ولهذا سمي القديم تعالى متكلما وهكذا الكلام
في قولنا فاعل فانه لما كان اسما مشتقا من قولنا فعل اجري على كل من فعل فعلا سواء فعله بآلة او لم
يفعله بآلة فصح بهذه الجملة ان الكسب غير معقول ولو كان معقولا لكان لا يصح ان يكون جهة في
استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ايضا لان عندهم انه يجب عند وجود القدرة عليه
فلا يجوز الانفكاك عنه بوجه من الوجوه وما هذا سبيله لا يجوز ان يكون جهة يستحق له
المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب لان هذا سبيل المرمي من شاهق وكما انه لا يستحق
على الهوي المدح والذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه كذلك في مسئلتنا
بل ما ذكرناه اولى لان المرمي من شاهق ربما تشبث بمكان و يتعلق به فلا ينزل وليس كذلك من
وجدت فيه القدرة على الكسب فانه لا بد من ان يكتسب على وجه لا يمكنه ان ينفك عنه البتة على ان
الكسب لو كان معقولا على الحد الذي قالوه لكان لا يمتنع ان يكون هذه التصرفات متعلقة بنا من
طريق الحدوث على الحد الذي نقوله خاصة وما يدل عندهم على ان هذه التصرفات كسب لنا يدل
على انها متعلقة بنا من جهة الحدوث ثم انه **رحمه الله** عاد بعد هذه الجملة الى
بيان الكلام في حقيقة الكسب وما يتعلق به ونحن قد تكلمنا على ذلك وبينا ان الكسب هو
عبارة عن فعل واقع على وجه وهو ان يستجلب به نفعا او يستدفع به ضررا كما ان الخلق
عبارة عن فعل وقع مقدرا نوعا من التقدير وهو ان يكون مطابقا للصلاح لا يزيد عليه ولا
ينقص عنه ولا معنى للاطالة بالاعادة **وللقوم** شبه **في هذا الباب**
يموهون بها اثبات الكسب مرة وافساد مذهبنا اخرى ونحن نذكر
من ذلك ما هو اشف واروج والى الجواب اخرج فمن ذلك قولهم ان ها هنا حركة اختيار
واضطرار فلو كانت احداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الاخرى
لان الحدوث ثابت فيهما وقد عرف خلافه فليس الا انها متعلقة بنا من طريق الكسب وربما
يوكدون هذا فيقولون ان الحدوث في الذوات متماثل فلو تعلق حدوث الحركة بنا
والحدوث ثابت في الجوهر واللون لوجب تعلقهما بنا والمعلوم خلافه **وجوابنا**

عن ذلك أو لأنها في هذا أن هذا الاستقسام على أصلكم فإن من مذهبكم أن كل واحد من هاتين
الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إذا اختارهما كانتا وإن
لم يخترهما لم يكونا فكيف يسمى إحداهما اضطرارية والأخرى كسابية واختيارية وهل هذه
التسمية لا معنى تحتها ولا فائدة فيها وبعد فإن إثبات حركة اضطرارية يبنى على إثبات محدث
في الغائب وإثبات المحدث في الغائب يترتب على إثبات المحدث في الشاهد لأن الطريق الذي به يتوصل
إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد ثم قالت إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة
بنا وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكلما شاركتها في الحدوث وجب أن تشاركها في الاحتياج إلى محدث
وفاعل والأجسام قد شاركتها في الحدوث فيجب أن تشاركها في الاحتياج إلى محدث ومحدثها لا يجوز
أن يكون الواحد منا ولا مثله فيجب أن يكون لها فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى وأنتم قد سددتم على
أنفسكم هذه الطريقة فكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرارية والاستدلال بها على إثبات الكسب
ثم نعود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول إن الاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة
إلى محدث معين وإنما الذي يقتضيه الاشتراك في الحاجة إلى محدث ما غير معين ثم الكلام
في تعيين المحدث يقف على الدلالة فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قلنا به وإن
قامت على أن محدثه غيرنا قضينا به فكيف يصح ما ذكرتموه يبين ذلك أن الحال فيها كالحال في
الحكم المستند إلى العلة فكما لا يجب بالاشتراك في الحكم الاشتراك في الحاجة إلى تلك العلة بعينها
وإنما يجب الاحتياج إلى علة ما غير معينة كذلك في مسألتنا وأما قولهم إن الحدوث في الذوات متماثل
فكلام لا معنى له لأن التماثل والاختلاف إنما يجريان على الذوات دون الصفات فكيف يصح وصف الحدوث
بذلك على أن ما يتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث وإنما كان يجب ذلك لو ثبت في الذوات
كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لأجل الحدوث فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن
يتعلق بنا سائر الذوات كالحركة فأما إذا لم يثبت هذه الطريقة إلا في بعض الذوات دون البعض
فإنه لا يجب أن يتعلق كلها بنا ثم يقال لهم السؤال يتوجه على الكسب لأن هذه التصرفات على حد
واحد ولم يجب في القادر على بعضها أن يكون قادرا على سائرها فهلا جاز مثله في مسألتنا ومما يتعلقون
به في هذا الباب قولهم لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها
بنا على سائر صفاتها التي هي كونها شيئا وعرضا وحسنا وقبيحا ومعلوم خلافه والجواب عنه
أن يقال السؤال بها تعلقها بنا من جهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها
فهلا جاز مثله في مسألتنا ثم يقال لهم ولم جمعتم بين هذه الوجوه وبين البعض وما أنكرتم أن الفعل
إنما يصح تعلقه بنا من جهة الحدوث لأنه لا يجب مع الصحة وليس كذلك هذه الوجوه التي ذكرتها
فإن كونه شيئا يجب عند الصحة وكذلك كونه حسنا وقبيحا على أن هذه الأمور ليست من الصفات
في شيء لأن الشيء ليس له بكونه شيئا حال ولا له بكونه عرضا ولا بكونه حسنا أو قبيحا حال كالحدوث
فسقط ما قالوه ومما يتعلقون به قولهم لو قدر الواحد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها
من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة
والجواب أن من يرتب لكم أنه تعالى إنما قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد وهل هذا إلا دعوى مجردة ثم
نقول إن في مقدور القديم تعالى ما لا يصح إعادته أيضا وهو المفعول بسبب والأجناس التي لا تبقى كالصوت وغيره
فإن قالوا إنا لا نجوز ذلك ولا نسلمه قلنا لم يكن كلامنا على تسليمكم حتى يضرنا عدمه وإنما بنيناه على

الدلالة **فان قالوا** وما الذي يدل على ان المقدور بسبب وما لا يبقى من الاجناس مما لا يصح اعادتها
قلنا اما القول ما لا يبقى لو صح ان يعاد لا يعلّق باقيًا لانه اذا صح عليه الوجود وقتين مع تخلل
العدم بينهما فكذلك من غير تخلل العدم بينهما لان وجوده لا يمنع من وجوده فيجب ان يصير باقيًا بعد
ما كان مما لا يبقى وفي ذلك خروجه عما هو عليه في ذاته **واما المقدور** بسبب فلو اعيد ابتدا للزم
ان يكون له بالحدوث وجهان فيحصل على احد الوجهين مقدورًا وعلى الوجه الآخر مقدور آخر ولو اعيد
اعيد بسبب فاما ان يعاد بذلك السبب ومن حقه ان يكون له في كل حال مسبب غير ما كان له
فيجب ان يكون قد تعدى من واحد الى ما زاد عليه ولا حاصر فيؤدي الى ما لا نهاية له **واما** ان يعاد
بسبب غيره وذلك يقتضي اجتماع سببين على توليد مسبب واحد فيؤدي الى مقدور بين قادرين
وهذا مما لا يجوز **ومما يسألون عنه قولهم** قد ثبت انه تعالى قادر لذاته ومن حق القادر
للذات ان يكون قادرًا على سائر المقدورات ومن جملة المقدورات افعال العباد فيجب ان يكون
قادرًا عليها وفي ذلك ما نريده **والجواب** قلنا ولم اوجب ذلك ومن اين ثبت **فان قالوا** الدليل
على ذلك العلم فانه تعالى لما كان عالمًا لذاته كان عالمًا بجميع المعلومات فكذا في القدرة **قلنا**
هذا جمع بين امرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل **ثم** يقال لهم ما انكرتم ان العلة في العلم
هو ان المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح ان يعلمه
زيد الا ويصح ان يعلمه عمرو وغيره من العالمين واذا كان كذلك فالقديم تعالى اذا صح ان
يعلمه وجب ان يعلمه لان صفة الذات متى صحت وجبت وليس كذلك المقدورات فانها مقصورة
على بعض القادرين دون بعض حتى لا يصح في مقدور زيد ان يقدر عليه غيره فما روي حدهما الآخر
على ان هذا الازم لهم في الكسب لانه تعالى اذا كان قادرًا لذاته وجب قدرته على سائر المقدورات
ومن المقدورات الكسب فيجب ان يكون قادرًا عليه وذلك يوجب كونه مكتسبًا **فان قالوا**
لا يجب ان يسمى القديم تعالى مكتسبًا لان المكتسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة والقديم تعالى لم يفعله بآلة
قلنا اما قد ذكرنا ان الذي يستحقه الفاعل من الاسم يجب ان يجري عليه سواء فعله بآلة او لم يفعله
بآلة فلا يصح ما ذكرتموه **وبعد** فان يحدّ الكسب مما لا يحتاج الى آلة واكثر ما فيه انه لا يوجد
الا في محل القدرة وليس اذا لم يوجد الا في محل القدرة ما يجب ان يكون واقعًا بآلة لولا ذلك والا كان
يجب ان يكون الحيوة آلة في العلم لانه لا يصح وجود العلم الا في محل فيه حياة ولكان يجب في الجسم
ان يكون آلة في الاكوان فانها لا يصح وجودها الا في المحل وهذا يوجب على من يكسبه القول بانه تعالى
فاعل بآلة وقد عرف فساده **ومما يسألون عنه** قولهم قد ثبت انه تعالى قادر على ان
يقدرنا على هذه التصرفات فيجب ان يكون عليها اقدر كما انه لما كان قادرًا على ان يعلمنا هذه
الامور كان تعالى اعلم بها **الجواب** قلنا ما به علة جمعت بينهما فلا يجدون الى ذلك سبيلا **ثم**
يقال لهم ليس يجب اذا اقدر القادر غيره على مقدور ان يكون قادرًا على عين مثل المقدورات وليس في
قدرته تعالى على اقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادرًا على خلق الحيوة والقدرة فيّانا ان يجب
اذا اقدر غيره على القدرة ان يكون قادرًا على تصرفاتنا هذا ما لا يجب **واما** ما ذكروه في العلم فانما وجب
ان يكون تعالى اعلم بسائر المعلومات من حيث انه عالم لذاته والمعلومات غير مقصورة على بعض
العالمين دون بعض فيجب في العالم للذات ان يعلمها على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها والاقدح
في كونه عالمًا لذاته وليس كذلك في القدرة لما قد ذكرنا ان المقدورات مقصورة على بعض

القادر دون بعض على ان هذا لازم لهم في الكسب فيقال السرابيه يقدر على قدرنا على
الكسب وان لم يقدر على الاكتساب فهلا جاز مثله في الحدوث ومتى قالوا انه قادر على الاكتساب
غير انه لا يوصف به لان هذا الوصف انما يجري على من يكتسبه بالة **قلنا** قد فرغنا من الكلام على هذا
ولا معنى للتطويل ثم يقال لهم السرابيه تعالى قادر على ان يخلق في الكافر ارادة الايمان ولم يقدر على ان
يريد منه الايمان فهلا جاز مثله في مسئلتنا وهذا الكلام لازم للنجاريه والاشعريه جميعا لان
عند احد الفريقين وهم النجاريه انه تعالى مريد لذاته فلا يقدر على ان يريد من الكافر الا ما اراده في الازل
لاستحالة خروجه عن صفته الذاتيه وعند الفرقة الثانيه وهم الاشعريه انه تعالى مريد بارادة قديمه
ولا يقدر على ان يريد من الكافر خلاف ما اراده منه فيما لم يزل **ومما يتعلقون به** ايضا
قولهم لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب ان يكون عالما بتفاصيل ما احدثه كالقديم تعالى فانه لما
كان محدثا لافعاله جاز ان علمها كان عالما بتفاصيلها **قلنا** فرق بين الموضعين لانه تعالى عالم لذاته
ومن حق العالم لذاته ان يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها وليس كذلك
الواحد منا فانه عالم بعلم فافترقا وان جمعهما الاحر ثم يقال لهم اليس ان احدنا يقدر على الاكتساب
ولا يجب ان يكون عالما بتفاصيل ما اكتسبه فهلا جاز مثله في الحدوث فيكون قادرا على الاحداث وان لم يعلم
تفاصيل ما احدثه **وبعد** فلو خلق الله فينا العلم بتفاصيل ما احدثه لوجب ان يكون احدنا محدثا
له وخلو هذا العلم فيه لا يستحيل فيجب ان لا يستحيل كونه محدثا **ومما يتعلقون به** قولهم لو
كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب صحة ان يحدث في الثاني مثل ما احدثه في الاول ومعلوم
خلافه فان من كتب حرفا مرة لا يمكنه ان يكتب ثانيا مثل ذلك الحرف **الجواب** قلنا ولم وجب
ذلك فان قال الذي يدل عليه القديم فانه لما كان محدثا صح منه ان يحدث في الثاني مثل ما احدثه في
الاول **قلنا** ولم جمعتم بينهما وبين القديم ولا تجدون الى ذلك سبيلا ثم **نقول** لهم ان في افعالنا ما يأتي
به هذه الطريقة نرى ان احدنا اذا قال يا مرة يمكنه ان يقول مثله مرات واظهر من هذا
الارادة فانه اذا اراد قدوم زيد مرة يمكنه ان يريد قدومه ثانيا وثالثا والى ان يؤمن مثلا لتعلقهما
بمتعلق واحد على حد ما يمكن فيه ما طلبوه **وبعد** فان احدنا اذا كان حاذقا بالكتابة علما
بالخط ما هو فيه فانه يمكنه ان يكتب ثانيا مثل ما كتبه اولا يجب ان لا يقع الفصل بينهما عند الادراك
فيجب ان يكون محدثا لها ثم يقال لهم ان ذلك انما يدل على ما ذكروه على فقد العلم او على عدم الالة لا على
فقد القدرة على الاحداث فكيف يصح ما قالوه وقد قال مشايخنا البغداديون انه انما لا يمكنه الخط في
الثاني مثل ما كتبه اولا لعدم الالة لان الالة كانت في الاول احد بدل الشيء في الثاني كل مثل على ان هذا لازم
لهم في الكسب فيقال كان يجب ان يقدر احدنا على الاكتساب ان يقدر في الثاني على الاكتساب مثل ما اكتسبه
اولا فاذا لم يجب ذلك ها هنا فكذلك في مسئلتنا **ومما يتعلقون به** ايضا قولهم ان الواحد منا
لو كان محدثا لتصرفاته لوجب ان يسمى خالقا لها والامة قد اتفقت على انه لا خالق الا الله وقد نطق
به الكتاب ايضا فقال الله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم وقال ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم الاية **والاصل** في الجواب عن ذلك انا لو خلينا وقضية اللغة لاجرينا هذا اللفظ على
الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لان الخلق ليس باكثر من التقدير ولهذا يقال خلقت الاديم هل يجي منه
مطهرة ام لا وقال زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق لا يفري
اي ما قدرت وقيل للحجاج انك اذا وعدت وفيت واذا خلقت فريت اي اذا قدرت قطعت

واظهر من هذا كله قوله تعالى وان تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني
وقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلولا ان هذا الاسم مما يجوز اجراؤه على غيره والا لم يكن لذلك
معنى له قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلولا ان هذا الاسم مما يجوز اجراؤه على غيره والمنزل
الالهية ومعلوم خلافه واما في الاصطلاح فانما لم يجز ان يجري هذه اللفظة على الواحد منا لانه عبارة
عمن يكون فعله مطابقا للمصلحة وليس كذلك افعالنا فان فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها
فلهذا لم يجز اجراء هذه اللفظة على الواحد منا الا لشيء اخر واما قوله تعالى هل من خالق غير الله فليس
فيه ما ظنوه لان فائدة الكلام معقودة باخره وقد قال تعالى غير الله يرزقكم ونحن نثبت خالقا غير
الله يرزق فهو كقوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فانه مما لا يصح التعلق بظاهره لانه في نفي
التساوي وما هذا سبيله من الايات فهي مبهمة مجملة لا يصح التعلق بظاهرها اذ لا شيئين الا وهما
متساويان في بعض الوجوه وبهذه الطريقة منع قاضي القضاة الشافعية من التعلق بظاهر قوله
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة على ان المؤمن لا يقتل بالكافر وقال لانه وارد في نفي التساوي
مبهما ولا ندري ما المراد به من اي وجه نفى ذلك ولعله اراد التساوي من جهة الفوز وعلى هذا قال
اصحاب الجنة هم الفائزون كذلك في هذا الموضع ثم نقول ان المراد ان جعلوا خلقا مثل خلقه
جعلوا لله فان خلقه جل وعز يشتمل على الاجسام والاعراض وليس كذلك خلقنا فانا لا نقدر الا على هذه
التصرفات التي هي القيام والقعود وما يجري مجراها والقوم يتمسكون بايات
من القران ويستدلون بها على ان افعال العباد موجودة من جهة الله تعالى والجواب عنها على طريق
الجملة ان يقال لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لان صحة السمع مبني على كونه تعالى عدلا حكيما
لا يظهر المعجز على الكاذبين وانتم قد جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف يمكنكم الثقة بكلامه وهلا
جوزتم ان يكون كذبا وانما فان اثبات محدث في الغائب مبني على اثبات محدث في الشاهد والقوم
قد منعوا من ذلك فكيف يمكنكم الاستدلال بكلام من لم تعرفوه بعد فهذه طريقة القول في ذلك على وجه
الجملة ثم نتبع اية اية ونتكلم عليها فمن جملة ما يتمسكون به قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون والجواب عن ذلك انا لو استدللنا بهذه الاية على انه غير خالق لافعال العباد
لكان اولى لان الله تعالى اضاف اليهم العبادة والنحت وقال اتعبدون ما تنحتون وذمهم على ذلك فلولا
انها متعلقة بهم والا لما حسن اضافته اليهم وذمهم عليه وبعد فلا شك في كلام الحكيم الا يحمل
الا على وجه لو اظهره لكان لا يقدح في حكمته ومعلوم انه لو قال اتعبدون ما تنحتون والله الذي خلقكم وخلق
عبادتكم لكان لا يليق الكلام بحكمته فلا يجوز حمله على ظاهره ويجب ان يحمل على وجه يوافق الادلة
العقلية فيقال ان المراد بقوله وما تعملون اي وما تعملون فيه وذلك كثير في اللغة وفي كتاب الله تعالى
قال الله عز وجل يعملون له ما يشاء من محاريب فانه لا يتعلق بهم المحاريب لكونها اجساما وانما المراد
به العمل في المحاريب وكذلك قوله تلقف ما يافكون الا انه تعالى لعصا اي ما يافكون فيه كذلك في مسألتنا
ومما يتعلقون به قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل قالوا هذا نص صريح
في موضع النزاع والخلاف وجوابنا ان هذا الظاهر متروك بالاتفاق لانه تعالى يعارض حمله الاشياء ولم
يخلق نفسه ولا يمكن التعلق بظاهره على انه ورد مورد المدح ولا مدح بان يكون الله تعالى خالقا
لافعال العباد ومنها الكفر والالحاد والظلم فلا يصح التعلق بظاهره فاذا عدلتم عن الظاهر واخذتم
في التاويل فلسنا باولى منا بتاويله على وجه يوافق الادلة العقلية فنقول ان المراد به ان الله تعالى

فقال

خالق كل شئ اى معظم الاشيا والكل يذكر ويراد به ما ذكرناه قال الله تعالى في قصة بلقيس واوتيت
من كل شئ مع انها لم توت كثيرا من الاشيا وما تعلمون قوله تعالى ان ربكم الله الذي
خلق السموات والارض وما بينهما قالوا واعمال العباد مما بين السموات والارض فيجب ان يكون
من خلق الله تعالى والجواب ان لفظ يستعمل حقيقة في الفصل والوصل واي ذلك كان
فغير مقصور في افعال العباد على ان الامر لو كان على ما ظنوه لوجب ان يكون هذه الافعال كلها مخلوقة
في العباد في ستة ايام وقد عرف خلافه ثم يقال لهم الاية وردت مورد المدح ان يكون
الله تعالى خالقا لافعال العباد مع اسمائها على الحسن والقبح بين ذلك انه اذا كان نفى عن خلقه
اللعب بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين فلان ينفى عنه افعال العباد ومنها كل
فضيحة وشنيعة اولى ويعلم فان الخلق في المتعارف انما يجري على فعل وقع مطابقا للمصلحة
ومعلوم ان افعال العباد ليست كذلك فكيف يجعل مخلوقه وربما تعلموا قوله تعالى ان ربك
فعال لما يريد قالوا فافعال العباد مما يريده الله تعالى فيجب ان يكون فاعلا لها والجواب ان هذا
الكلام يقتضي كونه فاعلا لما يريده في الحال الذي يريده وهذا يوجب عليكم قدم العالم لاعتقادكم
انه تعالى مريد لذاته او بارادة قديمة ومتى قلتم انه تعالى انما اراد فيما لم يزل ان يخلق العالم فلنا
ذلك بعيد والارادة لا تتعلق بالبقاء على ما بينه من بعد وان قلتم انه تعالى اراد فيما لم يزل ان يخلق العالم
فيما لا يزال فلا يلزم قدم العالم قيل لكم ولم لم يرد خلقه في الحال وهو مريد لذاته والمراد من
فعله فيلزمكم قدم العالم على كل حال فيما اما تاولت الاية على وجه يوافق الادلة
العقلية فنقول ان المراد انه فعال لما يريد من فعل نفسه ولا يخرج عن هذا لان الاية وردت مورد
الامتداح ولا مدح في ان يكون فعالا لافعال العباد ومنها القبائح والمناكير فهذه جملة القول في ذلك
وما تعلمون قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من
قبل ان نبراها قالوا فهذه الاية دلالة على ان جميع هذه المصائب من جهة الله تعالى على ما نقوله والجواب
ان الكناية في قوله ان نبراها راجع الى الانفس لا الى المصائب لانها اقرب المذكورين والكنايات انما
ترجع الى اقرب مذكور فيجب ان نقل ان قبل خلقه الانفس كان ما نصيرا من الله ونصيبهم من المصائب مكتوبا
في اللوح المحفوظ فلا تعلق لكم بها ويعلم فلو رجعت الكناية الى المصائب لكان لا يدل ان
يكون المراد به ما يصيبنا من الالام والاسقام من جهته تعالى فقد تمدح بالاية ولا مدح في القبائح في
موضع من المواضع وما تعلمون قوله تعالى واحلاف السنتكم والوانكم فلا تعلق لهم
ايضا به فان المراد بذلك الالات ومجاري الكلام ومجاري هذه الحروف لا الحروف والاصوات
بدلالة على المدح ان لم يدل بربده وصوتا انه تعالى المدح بذلك وليس في كون هذه الحروف فعلا له ما
على الجهل والحاجة وما تعلمون قوله عز وجل واسروا قولكم او اجهروا به انه
عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق والجواب ان المراد به انه الخالق للصدور بدليل ان الاية وردت
مورد التوبيخ والذم ولا يدم على شيء جهر لم تعلموا بين ذلك ان هذا الكلام اذا لم يحمل على
ما قلناه يجري مجرى ان يقول واسروا قولكم او اجهروا به فاني عليم بما اتاكم عليه وهذا لا يستقيم ويعلموا
قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك قالوا وفي ذلك ما يدل على ان الاسلام من قبله وكان من فان ان الاسلام
من جهته قال بذلك في جميع الافعال والجواب انا لا نسلم ان الاسلام من قبل الله تعالى وكيف يكون

ولا مدح
في

ذلك من قبله وقد مدح عليه وذم على خلافه ورغب في ثوابه بفعله والعقاب بتركه وأيضا فإنه
موقوف على أحوالنا ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا ويقع بحسب كراهتنا وصوارفنا
فكيف يكون من جهته فإذن لا بد من أن يتأول ذلك ويقال المراد به اللهم الطف بنا ووفقنا
يسلم لك ويؤمن بك وبما يتعلمون به قوله تعالى وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة
بين أن الرأفة من قبله وجوابنا أنه بين في بعض المواضع أن الرأفة فيما أوكل إلى أحدكم بها أن فيه
في دين الله ولو كان الأمر من قبله لم يجز النهي عنه فيجب أن يتأول الآية الجعل ههنا فيقال إن المراد به
الحكم أو الألطاف فلا يقع لهم به متمسك وبما يتعلمون به قوله عز وجل وأنه هو أضحك
وأبكى قالوا فبين أن الضحك والبكاء من جهته ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال
وجوابنا أن الضحك يقع في الفم ويظهر في السن مع سرور يلحق القلب وذلك قسمان قسم لا
يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهته جل وعز وقسم يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا
وموقوف على اختيارنا وأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعة تحدث في القلب وحزن وذلك ربما
يكون موقوفا على قصد الباكي ولهذا إن أحدنا يجتهد كل الجهد لينزل العبرة فلا يجيبه وربما
تغلب عليه فلا يمكنه المنع منه وإذا كان هذا هكذا فقد أحسا القوم إلى ما قالوا أرادوا ولكن
لم يلوموا مثله في سائر الأفعال على أن الطريق فيها تحقيقه بين ذلك ويوضحه أن العلماء وإن اختلفوا
في الأمر هل يقتضي التكرار أم لا فقد اتفقوا أن الخبر لا يقتضي التكرار فيجب إذا جوزنا أن يضحكنا
الله تعالى ويبكينا مرة لم يلزمنا تجويزه على طريق الدوام والأبد فعلى هذه الطريقة تجري الكلام
في هذه الآيات التي يتعلقون بها والأصل فيها أن يرجع ما قدمناه من منعهم من الاستدلال بها لأن أصلا
وحاصة في هذه المسألة وأما المولدات ففيها نوع آخر
من الخلاف غير ما تقدم فمن الناس من علقها بالطباع على ما قاله أبو عثمان الجاحظ
في أفعال الجوارح والمعرفة ولم يجعل للقوم عند الإنسان سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها
ومنهم من قال إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنما يحصل فيها لطبع المحل وهو النظام
والله ذهب معمر وأما ثمامة ابن الأشرس فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثا لا محدث
له ولعل شبهة الجميع شبهة واحدة فإنهم لما رأوا أنا نفعلها بالفاعل وتضاف إليه فلا بد من أن يكون
للإنسان فيه مدخل ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة ووجوب وقوع المسبب عند
حصول السبب فأخرجوه عن تعلقها بالفاعل أصلا ثم افترقوا فمنهم من علقه بالطباع ومنهم
من جعله حدثا لا محدث له ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المولدات مما للإنسان فيه مدخل فيقع
مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة
فيه يزيد ذلك وضوحا أن السبب لا يقع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من
التولد ومتى وجب وقوعه عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل
الدواعي فإنه يحصل لا محالة فلا فرق بينهما وبعد فإن المتولد إذا كان مما يستحق أحوالنا
فيه ما يرجع يقف على قصدنا ودواعينا ويستحق فيه المدح والذم كما في المبتدأ سواء فما وجه الفرق
وكيف يعلقوا المراد بالطبع والإرادة بإحسان الفاعل مع أن الحال فيهما على سواء فإما أن يعلقا

بالطبع او نسبناها الى الفاعل فاما ان نجعل احدهما واقعًا بالطبع والآخر باختيار الفاعل فلا ونعجب
في تعليق هذه الحوادث بالطبع تعليق لها بما لا يعقل على ما ابطلناه من قول اصحاب الطبع وان كانوا عند
التحقيق اذ جحدوا القدرة من هولاء بهم حتى نفوا الصانع لم يكن لهم بد من ان يعلقوا ذلك بامر موجب
فاما هولاء فقد اثبتوا الفاعل المختار فما عذرهم في تعليق هذه الامور بالطبع على ان هذا يوجب عليهم
الا يمتنع لهم البقية بالثواب لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل ويوجب عليهم ايضًا القول بان هذه
الاعراض التي هي اصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلة بطبع المحل وفي ذلك اخراج
القديم تعالى عن ان يكون مستحقًا للعبادة بل يلزمهم اضافة هذه المصالح التي تسمى المتولدات عليها الى
الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما من جعل هذه الحوادث حدثا لا محدث له فقد ابعد ويلزمه الشك
بذلك في جميع الحوادث لانه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج الى محدث وفاعل [illegible] الحوادث
واعتبره فان ذلك ثابت في المتولدات ثابته في المبتدا لما قدمنا انه لا يمتنع حصول السبب ثم لا يولد
بان يعرض له عارض فيمنعه من التوليد فان المسبب يقع مع الحوادث كالمبتدا سواء ولئن جاز اخراج
المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع لوجب اخراج المبتدا
عن التعلق بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعي وتكاملها والا فما الفرق وبهذه الطريقة
تحسم قولهم اذا قال كما لا يجوز ان يعلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة كذلك
في مسالتنا فانا قد ذكرنا ان وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب فانه لا يمتنع ان يعرض عارض
فيمنعه من التوليد وليس كذلك معلول العلة فانه يجب عند وجود العلة حتى يستحيل مع وجودها
الانتفا ففارق احدهما الاخر بين ذلك ان ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب حادثة كهو
فكما ان السبب يضاف الى الفاعل فكذلك المسبب فيجب ان يستوي الحوادث اجمع في كونها مضافة
الى الفاعل وان كانت تختلف الاضافة فمنها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدا ومنها ما لا يتعلق به
الا بواسطة وهو المتولد فهذا هو تمام الكلام في المتولدات هذا آخر الفصل فصل في

الاستطاعة وهو الكلام في ان القدرة

متقدمة لمقدورها عن مقارنة له ووجه اتصاله بباب العدل انه يلزم على القول بمقارنة
للمقدور تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح ومن العدل الا يفعل القبيح واذ قد عرفت هذا
فاعلم ان المقدورات على ضربين مبتدا كالارادة ومتولد كالصوت فالمبتدا يجب ان يكون
القدرة متقدمة عليه بوقت ثم في الثاني يقع منه فعله والمتولد على ضربين احدهما متراخي
عن سببه كالاصابة مع الرمي والثاني لا متراخي كالمجاورة مع التاليف ما لا متراخي عن سببه
فان حاله كحال المبتدا والمتراخي عن سببه فانه لا يمتنع ان يتقدمه القدرة باوقات وان كان لا يجب ان
يتقدم سببه الا بوقت واحد اذا ثبت هذا فالكلام في ان القدرة يجب تقدمها للمقدور
او لا يجب يترتب ذلك على اثباتها اولا لان الكلام في حكم الشيء يتفرع على اثباته فالطريق الى اثبات القدرة
طرق احدها ما قدمنا في اثبات الاعراض وتحريره في هذا الموضع ان احدنا
حصل قادرًا مع جواز الا يحصل قادرا والحال واحدة والشرط واحد فلابد من امر ومخصص له ولمكانه
حصل على هذه الصفة والا لم يكن بان يحصل عليها اولى من خلافه وليس ذلك الا وجود معنى وهو
القدرة والثاني هو ان نقول ان هاهنا عضوين يقع الفعل باحدهما اصلا ولا يقع بالاخر فلولا

ان لا احد هما مزية على الاخر بامر من الامور والا لم يكن هو بصحة الفعل اولى من الاخر وليس ذلك الامر
الا القدرة **والثالث** هو ان نقول ان ههنا قادرين يصح من احدهما الفعل اكثر مما يصح
من الاخر مع استوائهما في كونهما قادرين فلولا انه مختص بامر زائد على ما اختص به الاخر والا لم يكن هو
بهذه المزية اولى من صاحبه وليس ذلك الامر الا زيادة القدرة على ما نقوله **وقد خالفنا** في ذلك شيوخنا
البغداديون وقالوا انما يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما اثبتناه وقد بينا الكلام عليهم في باب
الصفات وذكرنا ان الصحة اما ان يراد بها السلامة على وجه الاسقام او اعتدال المزاج او زوال الامراض
والاسقام وشيء من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لان الفعل يصدر عن الجملة فالمؤثر فيه
لا بد من ان يكون راجعا الى الجملة وهذه الامور كلها راجعة الى المحل **واما** فان اعتدال المزاج
يرجع الى امور متضادة فكيف يؤثر في حكم واحد **واما زوال الاسقام** فانه نفي فكيف يتعلق به
هذا الحكم **وبعد** فقد يشترك في زوال الاسقام الاشتراك فكان يجب ان لا يشتركوا فيه الاشتراك في
القدرة على ذلك المقدور فليس الا ان يقال ان صحة الفعل ووقوعه انما هو لكونه قادرا وكونه قادرا لا يثبت
الا بالقدرة فثبت القدرة بهذه الطريقة **وشبهة** البغدادية في ذلك هو ان احدنا اذا كان صحيح
البدن يصح منه الفعل ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح منه فيجب ان يكون صحة الفعل مستندة الى الصحة
واما [illegible] ما ذكروه في ان احدنا لانه قادر بقدرة والقدرة محتاجة في وجودها الى محل مبني بنية مخصوصة
وهذه البنية انما تثبت عند ثبات الصحة دون زوالها فلا جرم لهذه العلة ان يسند صحة الفعل اليها
لولا ذلك والا كان اسنادها الى كونه حيا فانه مهما لم يكن حيا لا يصح منه الفعل لان كونه قادرا يبتني
على كونه حيا فكما ان هذا لا يجب كذلك في مسالتنا **واعلم** ان الاسامي المختلفة عليها قسمان قوة واستطاعة
وطاقة وان كانت الطاقة انما تستعمل فيما يوصل اليها بمشقة ولهذا لا يقال انه تعالى مطيق وتعالى
لاستحالة المشقة عليه وعلامة ايضا وهذه الالفاظ في المعنى ايضا كالمترادف بعضها وبعض بالبعض ليس في
الكلام **ثم** ان القادر له حالتان حالة يصح منه ايجاد ما قدر عليه وحالة لا يصح ذلك والاسامي المختلفة
عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين ففي الحالة الاولى يسمى مطلقا ومخلى وفي الثانية يسمى ممنوعا
ثم ان الممنوع لا يكون ممنوعا الا بمنع فهو والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه
لما يتعذر وحالة تلك **ثم** انه لا يخلو اما ان يكون بطريقة القيد والحبس وذلك كان يحبس احدنا
ويقيد فلا ياتي منه المشي واما ان يكون بالضد وما يجري مجراه فما يكون بطريقة الضد فنحو ان يحاول احدنا
تحريك جسم وغيره يحدث فيه من السكنات ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات فانه والحال هذه
ممنوعا من تحريكه بطريقة الضد **واما** المنع بما يجري مجرى الضد فهو كان يتعذر على الكاتب الكتابة
لفقد الالة مثل القلم والقرطاس وغيرهما فعند هذه الامور يكون القادر ممنوعا وعند ارتفاعها يكون
مطلقا مخلى **ثم انه رحمه الله اخذ في** حسبه الجواز والصحة والتوهم لما راى
ان المجبرة يتعلقون بهذه الالفاظ في تعالى لا لانا ابينا ان يكون حال الكافر اسوى من حال العاجز فيقولون
ان الكافر يصح منه الايمان او يجوز او يتوهم وليس كذلك العاجز ثم من معاني هذه الالفاظ ليعلم انه لا فرج
لهم فيها **وجملة** القول في ذلك ان الجواز في الاصل انما هو الشك يقال فلان يجوز اي شاك ثم يستعمل
بمعنى الصحة فيقال يجوز منه الفعل اي يصح ويستعمل بمعنى الامكان نحو قولنا المحل يجوز ان يبيض ويجوز
ان يسود اي يمكن **وربما** يستعمل ويراد به انه وقع موقع الصحيح نحو ما يقوله الفقهاء يجوز الوضوء
بالماء المغصوب ويجوز الصلاة في الدار المغصوبة اي لا يلزم فيها الاعادة بل وقع موقع الصحيح

وربما يراد به الاباحة كما يقال يجوز للمضطر ان يتناول الميتة اي يباح له ذلك فهذه هي الوجوه التي
يستعمل عليها الجواز وحقيقته ما ذكرناه اولا ثم ليس يجب اذا استعمل بمعنى الصحة في موضع
ان يستعمل في سائر المواضع حتى يصح ان يقال يجوز من الله تعالى الظلم بمعنى انه يصح منه لان المجازات انما لا
يقاس عليها ولهذا لا يقاس غير القرية مثل الدابة والحصير عليها في جواز السؤال **وبعد**
فان الاصل ان كل لفظ يحتمل معنيين يصح احدهما على الله تعالى ولا يصح الاخر عليه فانه لا يجوز لنا ان نجريه
على الله تعالى وان جاز له تعالى ان يجريه على نفسه لانه ما قد ثبت حكمته **واما الصحة** فقد تذكر
ويراد بها نفي الاستحالة نحو ما يقال يصح من القادر الفعل اي لا يستحيل وقد تذكر ويراد بها انه مما
يصح وقوعه منه على وجه على ما يقال انه كان يصح منه تعالى خلق العالم فيما لم يزل اي يصح وقوعه منه
على وجه **واما التوهم** فالمرجع به الى ظن مخصوص والظن هو المعنى الذي اذا وجد في
الواحد منا اوجب كونه ظانا والواحد منا يفصل بين كونه ظانا وبين غيره مثل اعتقاد نحو كونه
مريدا وكارها وما يجري مجراهما **وقد اختلف** الشيوخ في ذلك فعند شيخنا ابي علي انه
جنس براسه سوى الاعتقاد وهو الصحيح وعند الشيخ ابي هاشم ان المرجع به الى اعتقاد مخصوص
والذي **يدل** على فساد مذهبه انه لو كان من قبيل الاعتقادات لكان لا يحسن من الله تعالى ان
يتعبدنا بشيء من الظنون ومعلوم انه قد تعبدنا بكثير من الظنون نحو التحري في جهة القبلة
وغير ذلك واما قولنا هذا هكذا لانه ما من اعتقاد يفعله الواحد منا الا ويجوز ان يكون معتقده
على ما هو به ويجوز خلافه والتكليف بما هذا حاله قبيح وبعد هذه الجملة نعود الى المقصود بالباب
وهو الكلام في تقدم القدرة لمقدورها **وجملة ذلك** ان من مذهبنا ان القدرة
متقدمة لمقدورها وعند المجبرة انها مقارنة له ولعلهم تواردوا على ان احدنا لا يجوز ان يكون محدثا
لتصرفه وانهم لما اثبتوا الله تعالى محدثا على الحقيقة قالوا ان قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له
ونحن اذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ما ذهبنا اليه لانها اذا لم تكن مقارنة للمقدور
لم يكن بد من ان تكون متقدمة له والذي **يدل** على فساد مذهبهم هو انه لو كانت القدرة
مقارنة لمقدورها لوجب ان يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق اذ لو اطاق لوقع
منه فلما لم يقع دل على انه غير قادر عليه وتكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وان **شئت**
بنيت هذه الدلالة على اصل اخر فنقول ان القدرة صالحة للضدين ولو كانت مقارنة لها لوجب
وجودها ووجود الضدين فيجب في الكافر وقد كلف الايمان ان يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة وذلك
محال وربما قالوا ومن اين ان القدرة صالحة للضدين **قلنا** من حيث انها لو لم تكن صالحة للضدين
لوجب ان يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل
لا يلزم ان يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان فيه القدرة **قيل** له انما فيه من القدرة
لا يخلو اما ان يكون قدرة على الايمان او على غير الايمان فان كان قدرة عليه وجب حصوله لانها
موجبة عندكم وان كان قدرة على غيره فان وجود تلك القدرة وعدمها سواء ويكون سبيلها سبيل
اللون اذا وجد فيه فكما ان ذلك لا يوجب حسن التكليف كذلك هذا فان ارتكبوا ان تكليف ما
لا يطاق كان في ذلك خروج عن الاسلام وانسلاخ عن الدين لان الامة من لدن النبي صلى الله
الى يوم الذي وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى **فان قالوا** انما لا يجوزوا عليه لما
اعتقدوا قبحه ولم يثبت قبح هذا التكليف قلنا ان المعلوم من قبح ما هذا سبيله ما لا وجه

ذلك قبح

له فان كل عاقل يعلم بكمال عقله ان تكليف الاعمى اسقاط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالمشي قبيح اللهم الا ان كان الكلام في وجه قبحه فيشارع الخصم في ذلك فيقول لا اسلم انه انما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق **فالذي** يدل على ان هذا هو الذي قبح لاجله هو انا متى علمناه على هذا الوجه علمنا قبحه وان لم نعلم شيا اخر ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه وان علمنا ما علمنا فان به انما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق **واعلم** ان المجبرة على فرق فرقة تقول ان القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين وهذا انما احدثوه عن ابن الراوندي ظنا منهم انه يخلصهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق ولا فرج لهم في ذلك ايضا لان القدرة اذا كانت مقارنة لمقدورها لم يجب ان يوجد من الكافر الكفر والايمان معا او يكون مكلفه للايمان مكلفا لما لا يطاق واي القولين كان فهو فاسد **ويقال** فان قولهم ان القدرة مقارنة لمقدورها وصالحة للضدين متناقض لانا اذا قلنا ان القدرة صالحة للضدين فانما نعني به انه يصح منه ان يفعل به ايهما شاء وذلك يقتضي تقدمها وهذا مع القول بان القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتنافى متناقض **ويقال** فلو كانت القدرة صالحة للضدين على ما ذكروه لكان لا يكون احد الضدين بالوقوع اولى من صاحبه الا لامر ومخصص وليس هاهنا امر يمكن الاشارة اليه فيجب القول باجتماع الضدين وذلك محال **فان قال** كما لا يلزمكم على القول بان القدرة صالحة للصدين ان يجتمع الضدان كذلك لا يلزمنا **قلنا** انا جعلنا القدرة موجبة لمقدورها مقارنة له فلزمكم ذلك ولا يلزمنا لانا جعلناها متقدمة لمقدورها صالحة للضدين فيفسد كلامهم بهذا **فان قيل** ان هاهنا مخصصا وهو الاختيار **قلنا** الاختيار كالمختار لانه لا يمكن ان يقع الا بقدرة وتلك القدرة ايضا صالحة للضدين فيحتاج الى امر اخر له ولمكانه يكون ذلك الاختيار بالوقوع اولى مما يضاده والكلام في ذلك كالكلام في هذا فيتسلسل بما لا يتناهى من اختيار واختيار الاختيار او ينتهي الى اختيار ضروري وذلك يوجب كون الواحد منا في بعض الحالات مدفوعا الى اختيار ضروري والمعلوم انه لا يجد في شي من الحالات كونه على هذا الوصف **ويقال** فان الساهي قد عدم عنه الاختيار فيجب ان يوجد منه الضدان وقد عرف فساده **ويقال** فان قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار فكان يجب ان يحصل احدهما مع فقد الاخر وهذا يؤدي الى اجتماع الضدين في بعض الحالات على ما ذكرناه **ويقال** فان الكافر اذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب الكفر عندهم فكان يجب ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا لما لا يطاق وذلك قبيح **فان قيل** ان الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح منه اختيار الايمان **قلنا** كيف يصح منه ذلك مع ان فيه ما يمنع منه اختيار الايمان مع ان فيه اختيار الكفر الموجب له او يصح منه ذلك بشرط الا يكون كان فيه الكفر واختياره والقدرة الموجبة له **فان قيل** بالاول ففي ذلك اجتماع المتضادات وذلك ما لا وجه له **وان قيل** بالثاني كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل وذلك محال على ما سنذكره من بعد ان شاء الله تعالى وهذا انما الزمناهم لان مذهبهم ان الاختيار كالقدرة في باب الايجاب

المجبرة لما الزمت على القول بان القدرة مقارنة

لمقدورها موجبة له ان يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا لما لا يطاق **افترقوا فرقتين** فمنهم من قال ان ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق ومنهم من جوز ان يكلف الله تعالى العبد ما لا يطيقه وقال انه ليس في العقل قبحه وانما المانع منه السمع وفي هؤلاء من جوز ذلك

[margin] وان الكلام عليهم ما تقدم ومن قوله نعم ان القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين

على الله تعالى واستدل بقوله تعالى انبئوني باسماء هولاء وقال ان الله تعالى كلفهم الاخبار مع انهم لا يقدرون عليه
وهو ابن بشر المريسي المخذول واصحابه والكلام عليهم هو ان نقول ان كل عاقل يعلم
بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشي وتكليف الاعمى نقط المصاحف على وجه الصواب والدافع
له مكابر جاحد للضروريات ومن هذا سبيله فانه لا يناظر وعلى هذا فان النظام لما اطرد
هو فاسدا بهما الكلام الى هذا ان قال انما الدلالة على قبح تكليف ما لا يطاق سكت النظام
وقال ان الكلام اذا الجى الى هذا الحد فان الوجه ان يضرب عنه راسا فان لا كلام في ذلك
واما الكلام في وجه قبحه فعندنا انه انما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق بدليل انا متى عرفناه
على هذه الصفة عرفنا قبحه وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وان
عرفنا ما عرفنا واما قوله تعالى انبئوني باسماء هولاء فانما قال ذلك تقريعا لهم بالعجز عن الانباء
لا ان ذلك تكليف وعلى ان هذا لو كان تكليفا لكان تكليفا لما لا يعلم وذلك مما لا يجوزه القوم
وان اجازوا تكليف ما لا يطاق ومن العجب ان هذا المخذول كان يستدل بالسمع على هذه المسا بلغ
لة هذه المسلة خاصة مع تجويزه سائر القبائح من الكذب واظهار المعجز على الكذابين وغير
ذلك على الله تعالى مع ان الكلام ثمّ الا يكون حجة اذا ثبت انه لا يكذب فاما والكذب جائز
عليه كيف يقع الثقة بقوله وما الامان من ان هذا الذي يقع الاحتجاج به من الكذب والصراح
فان قالت القصاة عارضه في ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وانما
واما اورد هذه الايات على طريق المعارضة والاستيناس لا على طريق الاستدلال والاحتجاج
لانا قد ذكرنا ان كل مسلة يقف صحة السمع عليها فالاستدلال بالسمع على تلك المسلة لا يصح فان
قيل لو قبح تكليف ما لا يطاق لحسن تكليف ما يطاق قلنا لا يمتنع ان يقبح ذلك ويقبح هذا
كالكذب يقبح والصدق يقبح وكان ان الفعل يقبح وارادة الحسن يقبح هذا هو الكلام
على الاشعرية واما الكلام على المجبرة فهو ان نقول ان تكليف الكافر بالايمان
تكليف لما لا يطاق لان الطاقة والقدرة سوا وهو لا يقدر الا على الكفر لانه لم يقع منه الا الكفر
فليس فيه الا قدرة الكفر فيلزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا لما لا يطاق وذلك قبيح والله تعالى لا
يفعل القبيح فان قالوا ان هذا انما يلزم اذا لم يقع منه الايمان او لم يجز او لم يتوهم فاما اذا وقع
منه الايمان وجوز وتوهم فلا قلنا ان سا... لكم ما لا يمكن ان يفعله الا الايمان واما الايمان
يفعل بالقدرة عليه والكافر فقد عدمها وبعد فهذه الالفاظ من توابع القدرة ولا يفعل
الاحسن يفعل القدرة وكيف يصح ما قالوه طريقة اخرى في الكلام عليهم وهو
ان نقول هو ان الكافر اذا لم يقدر على الايمان كان تكليفه به كتكليف العاجز فان قالوا والعجز
اباؤنا واباؤكم اتفقنا على حسن تكليف الكافر بالايمان ثم عرضكم في هذه المنازعة قلنا ان عرضنا
بذلك ان يتبعوا فساد مذهبكم ليتركوه وصار الحال في ذلك كالحال في الزامنا المجسمة انه تعالى لو كان
جسما لوجب ان يكون محدثا وقد ثبت قدمه فكما انه ليس للمجسم ان يقول انا واياكم اتفقنا على
قدم القديم فما وجه المنازعة فيه الا الزام لا بان نقول لهم انما الزمناكم ذلك لكي تتركوا مذهبكم
الفاسد الى مذهبنا كذلك هاهنا وبما يبين ذلك فساد ان تكليف الكافر بالايمان كتكليف
العاجز في العجز هو انهما قد اشتركا في تعذر الايمان عليهما ومعلوم ان تكليف العاجز بالايمان
انما قبح لتعذره عليه والكافر اذا شاركه في ذلك وجب ان يقبح تكليفه ايضا لا ان فرق بينهما من وجه

احرى لا يصح من ايقاعهما في هذا الوجه بين ذلك ان الايمان انما يفعل بالقدرة وليس للكافر قدرة
على الايمان كما في العاجز فوجب استواؤهما في قبح التكليف قالوا ان بينهما فرقا لان العاجز فيه ضد
الايمان بخلاف الكافر قيل لهم اذا كان انما لا يصح الايمان من العاجز لانه ليس فيه القدرة
عليه بل فيه ضده والكافر اذا شاركه في ان لا قدرة له على الايمان وجب الا يحسن تكليفه ايضا
بين لك انه اذا لم يحسن تكليف العاجز لان فيه ضدا واحدا فلان لا يحسن تكليف الكافر
وفيه اربعة اضداد هو الكفر وقدرة الكفر وارادة الكفر والقدرة الموجبة للارادة
الموجبة للكفر اولى واحق قالوا الكافر يصح منه الايمان ويجوز وقوعه بخلاف العاجز قلنا
اذا لم يصح الايمان بشيء من هذه الاشياء على ما ذكرناه فقد استويا على ان التجويز انما يقدم فيما هو
الشك والوهم على ما لم يظهر بخصوص والصحة فانما تستعمل في نفي الاستحالة وبين من ذلك فعم ربا
في الكافر اذ لا شك في انه لا يمكنه الايمان ولا يطيقه ولا ينفي عنه استحالة وقوع الايمان مع ما فيه من
الكفر والقدرة الموجبة له والقدرة الموجبة للارادة الموجبة للكفر ثم يقال لهم ما تعنون بقولكم
انه يصح منه الايمان او يجوز وقوعه فان اردتم به انه يصح مع ثبوت هذه الاضداد فيه فقد احلتم
لما في ذلك من اجتماع المتضادات فيه وان اردتم به انه يصح منه ذلك بشرط الا يكون كان فيه
الكفر والقدرة الموجبة له وكان فيه الايمان والقدرة الموجبة للايمان فان ذلك تجويز البدل من
الموجود وتعليق وجود الشيء بانتفاء امر قد وجد وذلك محال على ان هذه الطريقة بانه في
العاجز فيقال يصح منه الايمان بشرط الا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة فكيف يقع
الفرق والحال هذه قالوا الكافر مطلق مخلى بخلاف العاجز فانه ممنوع قلنا اول ما في هذا
ان الايمان لا يفعل بالاطلاق والتخلية وانما يفعل بالقدرة وهو لم يعط القدرة ثم يقال لهم ما
تريدون بقولكم ان الكافر مطلق مخلى فان اردتم به انه مطلق مع ثبوت هذه الاضداد فيه فذلك
لا يصح لاستحالة اجتماع الضدين فيه وان اردتم به انه مطلق بشرط الا يكون كان فيه هذه
الاضداد وكانت بدلها الاطلاق والتخلية فذلك تجويز البدل عن الموجود وتعليق وجود الشيء
بانتفاء امر قد وجد على ان الاطلاق والتخلية انما يوصف به القادر اذا لم يكن ممنوعا
الا ترى انه لا يقال في الزمن انه مطلق مخلى بينه وبين المشي وكذلك لا يقال في المقصوص الجناح
انه مطلق مخلى بينه وبين الطيران والكافر عندنا غير قادر على الايمان فكيف يوصف بالاطلاق والتخلية
واما الممنوع فانما يستعمل فيمن يكون قادرا ثم يتعذر عليه الفعل لامر من الامور على وجه لولاه
لصح منه ذلك الفعل وحاله تلك والعاجز عندنا غير قادر على الايمان البتة فكيف يوصف بالمنع
ويقال فلو كان العاجز ممنوعا لان فيه ضدا واحدا فان يكون الكافر ممنوعا لان فيه
اربعة اضداد الكفر والقدرة الموجبة له وارادة الكفر والقدرة الموجبة لها اولى واوجب
قالوا الكافر لو شاء لامن وليس كذلك العاجز قلنا الايمان لا يفعل
بالمشيئة وانما يفعل بالقدرة والكافر لم يعط القدرة كالعاجز سواء وايضا فليس بان يقال
الكافر لو شاء لامن اولى من ان يعكس فيقال بل لو امن لشاء اذ لا تأثير للمشيئة والاختيار فيه
وانما يصح الايمان بالقدرة الموجبة عندهم ثم يقال لهم ما تريدون بقولكم ان الكافر لو شاء
لامن فان اردتم به لو شاء لامن مع الكفر وقدرة الكفر وارادة الكفر والقدرة الموجبة لارادة
الكفر فذلك لا يصح لاجتماع المتضادات وان اردتم به انه لو شاء لامن بشرط الا يكون كان
فيه هذه الاشياء وكانت بدلها اضدادها فذلك تجويز البدل عن الموجود وتعليق وجود الشيء

بانتفا

در

وبعد فان هذه العبارة انما تستعمل في الفا باسما امر قد وجد على ما مر في نظائره فلا يصح
على الله حتى لا يقال في الزمن لو شاء لسعى ولا في المقصوص الجناح لو شاء لطار لفقد القدرة
فيهما والكافر غير قادر على الايمان فكيف يصح ان يقال لو شاء لآمن **وايضا** فان الكافر اذا لم
يقدر لا على الايمان ولا على ... مشيئة الايمان فقولكم انه لو شاء لآمن يجري مجرى ان يقال لو قدر على
المشيئة لقدر على الايمان وهذا لا يصح ولا يقع به الفرق بينه وبين العاجز **وايضا** فان
هذا ثابت في العاجز لانه مثل الممكن ان يقال لو شاء لآمن بشرط الا يكون كان فيه العجز وكان
بدله القدرة فكيف يقع الفرق **وايضا** فان قدرة الايمان منفصلة عن قدرة مشيئة الايمان
فيجوز ان يخلق في الكافر قدرة مشيئة الايمان ولا يخلق فيه قدرة الايمان فلا يمكن ان يقال انه لو شاء
لآمن **ثم انه رحمه الله اجمل هذه الجملة** الى تفصيلها وقال ان
الايمان لا يفعل بالجوارح ولا بالصحة ولا بالبنية ولا بالآلة ولا بالعلم ولا بالمشيئة ولا بكونه
غير ممنوع وانما يفعل بالقدرة والكافر لم يعط القدرة فيكون تكليفه والحال هذه تكليفا
لما لا يطاق وتبين انه بمنزلة تكليف العاجز وقد تقرر في عقل كل عاقل قبح تكليف من هذا
حاله فبطل ما قالوه **فرق آخر** قالوا ان الكافر تارك للايمان مشغول بضده فكأنه
قد اتي في فقد الايمان من جهته وليس كذلك العاجز **والاصل في الجواب**
عن ذلك ان التارك انما يستعمل فيمن لم يفعل ما قدر عليه في الحال التي يقدر عليه ولهذا
لا يقال للزمن انه تارك للعدو ولا للمقصوص الجناح انه تارك للطيران لما لم يقدر عليه **وايضا**
فلا يقال ان احدنا تارك لخلق الاجسام والالوان لما لم يقدر عليها **اذا ثبت** هذا
وعندهم ان الكافر غير قادر على الايمان اصلا ولا يمكنه الانفكاك من الكفر فكيف يوصف بانه
تارك له **واما** الشغل فانما يستعمل حقيقة في الظروف والاواني يقال هذا الجراب
مشغول بالحنطة عن الشعير والآنية مشغولة باللبن عن العسل **ثم** تستعمل في القادر على
الشيء اذا اشتغل باحد الفعلين عن الآخر تشبيها بذلك فيقال انه مشغول بالكتابة عن الصناعة
وبالصلاة عن الاكل لما لم يمكنه الجمع بينهما واذا كان لا تجري هذه العبارة الا على القادر وعندكم
ان الكافر غير قادر على الايمان فكيف يصح وصفه به **واما قولهم** ان الكافر اتي في فقد الايمان
من جهته بخلاف العاجز فلا يصح لانه اذا لم يقدر الكافر على الايمان فسواء اتي في ذلك من قبل
نفسه او من قبل غيره فانه لا يحسن تكليفه **الا** ترى ان من عدم الرجل لا يحسن تكليفه بالقيام
سواء اتي في فقد الرجل من جهته او من جهة غيره **وايضا** فلو جاز ان يقال في الكافر انه قد
اتي في فقد الايمان من جهته مع انه غير قادر عليه ولا يفعله لجاز ان يقال في الرومي انه اتي
في فقد السواد من جهته ولجاز ان يقال في الزنجي انه قد اتي في فقد البياض من جهته والمعلوم
خلافه **وايضا** فلو جاز ان يقال في الكافر مع انه لا يقدر على الايمان انه قد اتي في فقد الايمان
من جهته لجاز مثله في العاجز **ثم انه رحمه الله حرر ما ذكرناه**
على وجه آخر فقال ان الفعل اذا احتاج في وقوعه الى امر من الامور فان التكليف
به مع عدم ذلك الامر قبيح ومثل ذلك بالزكوة فقال وكما ان التكليف بها مع فقد المال
قبيح كذلك يجب في التكليف بالايمان مع فقد القدرة عليه ان يكون قبيحا **الا** ان هذا المثال
شرعي والشرعيات انما تثبت بعد ثبات هذه المسألة **فالاولى** ان يورد في مسائل قضايا
الدين **فنقول** انه كما يحتاج الى الآلة يحتاج الى القدرة فكما ان التكليف

نه مع فقد الآلة يصح كذلك مع فقد القدرة وان سئل وصحت الكلام في الفعل
المحكم فنقول ان الفعل المحكم كما يحتاج في وقوعه الى العلم يحتاج الى القدرة فكما ان التكليف
نه مع فقد العلم يصح كذلك مع فقد القدرة وان سئل ذكرت النظر والاستدلال
فيقال كما ان ذلك يحتاج الى كمال العقل فانه يحتاج الى القدرة فكما يصح التكليف مع زوال
العقل فكذلك مع عدم القدرة وان سئل ذكرت الآلة فنقول الفعل كما يحتاج
الى الآلة فكذلك يحتاج الى القدرة فكما ان التكليف مع فقد الآلة يصح فكذلك مع فقد القدرة
ثم ان قاضي القضاة اورد على نفسه سوالين فقال اذا جاز ان يكلف الله تعالى الضعيف
بل العاجز بل المعدوم عندكم مع انهم عجزوا كرين عليه فلان يجوز ان يكلف الكافر مع عدم
القدرة اولى والثاني هو ان الفعل كما يحتاج الى القدرة فهو يحتاج الى الآلة ثم ان الآلات شتى
بعضها متقدمة وبعضها مقارنة فلم لا يجوز ان يكون في القدرة ما يتقدم وفيها ما يقارن حتى يكون
قدرتنا مقارنة لمقدورها وقدرة القديم تعالى متقدمة عليه ونحن نجيب عن السوال الثاني
اولا لانه الذي تاخر فيه ثم نعطف عليه الجواب عن الاول فنقول ان الآلات ينقسم فمنها
ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وذلك كلما يكون وصلة الى الفعل نحو القوس وما يجري مجراها
فانها لا بد من ان يكون متقدمة على الاصابة حتى يصح استعمالها فيها ولهذا امتنع ان ينكسر
ولما وقع الاصابة بعد ومنها ما يجب تقدمها ومقارنتها جميعا وذلك كلما يكون محلا
للفعل او جاريا مجراه نحو اللسان فانه يجب تقدمه حتى يكون معينا على الكلام ويجب
مقارنته حتى يكون محلا له واما ما يجري مجراه كالسكين فانه يجب تقدمه حتى يحصل به الذبح ويجب
مقارنته لان الذبح انما يحصل بان يتحلل السكين في المحل المفري ومنها ما يجب مقارنتها
ولا يجب تقدمها الندم وذلك كصلاة به الادب في التصرف فانها ينبغي ان يكون ثابتة في
الحال ولا يجب تقدمها فهذه قسمة الآلات فكما ان الآلات تنقسم هذه القسمة فكذلك
المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع اليها من القدرة والعلم والارادة ينقسم فمنها ما يجب
تقدمها ومنها ما يجب مقارنتها ومنها ما يجب فيه كلا الامرين اذا ثبت هذا فنقول انا
نظرنا ان القدرة من اي هذه الاقسام هي فنظرنا فاذا هي من قسمة ما يجب تقدمها لانها كالوصلة
الى الفعل كالقوس فانها انما وجب تقدمها على الاصابة لما كانت وصلة اليه فاذا كان ذلك كذلك
فقد فسد ما قالوه وصح الجواب هذا هو الجواب عن السوال الثاني واما الجواب
عن السوال الاول فقد قيل في طريق الجملة هو ان يقال ان القديم لم يكلف المعدوم ولا الضعيف
ولا العاجز ان ياتي بالفعل وهو على هذه الاحوال وانما كلفه الفعل بعد الايجاد والاحياء
والتمكين وازاحة العلة باللطف وغيره فسقط كلامهم وتفصيل هذه الجملة هو ان
اوامر الله تعالى تنقسم الى ما يكون امرا على الاطلاق والى ما يكون امرا بشرط فالمامور بالشيء
على الاطلاق يلزمه ذلك الفعل في الحال واما المامور به بشرط فان ذلك الفعل انما يلزمه
عند حصول ذلك الشرط والشرط في مسلئتنا ان يوجدوا ويحصلوا على صفة المكلفين فعلى هذا
نقول ان الموجودين في زمن الرسول كانوا مكلفين بهذه العبادات في الحال حتى كان يلزمهم
التكفل بحفظه الى ان يودوه الى من بعدهم ثم كذلك في كل عصر واما الذين لم يوجدوا
في الحال فلا تكليف عليهم بشيء من ذلك الا اذا وجدوا وصاروا بصفة المكلفين والعرض

قولنا ان الخطاب متناول لهم والتكليف يجمعهم والموجودين في الحال جميعًا انه ليس يجب
ان يتكرر الخطاب بهذه العبادات من جهة الله تعالى ولا من رسوله في سائر الاعصار
حالا بعد حال بل الخطاب الاول كاف ويكون السامعون له في الحال يلزمهم اداؤه
الى من بعدهم واذا كان هذا هو الغرض لم يصح ما قالوه طعنًا من انا جعلنا العاجز الضعيف
والمعدوم مكلفًا بالفعل وهو عاجز ضعيف معدوم بل انما يكونوا مكلفين اذا وجدوا وا
ستكملوا شرائط التكليف ولا شبهة في حسن التكليف على هذا الحد الا ترى انه يحسن من
احدنا ان يكلف غلامه الصعود الى السطح غدا وان لم يمكنه في الحال باعطا ما يحتاج
اليه من السلم وغيره وانما يقبح تكليفه الصعود مع عدم التمكين واعطا السلم وغيره لو
كلفه به في الحال على ان ما يقوله العوم في الكافر فمبار وحال هولا حال الكافر فان عندهم انه
مكلف في الحال بالايمان وتحصيله مع انه لا قدرة له عليه ولا طاقة به بل لا يمكنه بل لا
يمكنه الانفكاك من ضده الذي هو الكفر فاسم تكليفه به تكليف الزمن المشي على الما
وتكليف الاعمى نقط المصحف على جهة الصواب على العما لما انه رحمه الله

اجاب عن السوال الثاني فقال ان الالات تنقسم الى ما يحتاج تقدمها
كالقوس وما يجري مجراها والى ما يحتاج مقارنتها كصلابة الارض وغيرها والى ما يحتاج فيه
كلا الامرين كاللسان في الكلام والسكين في الذبح وما شاكل ذلك وكما ان هذه
الالات تنقسم هذه القسمة فكذلك المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع اليها تنقسم الى ما يحتاج
فيها التقدم والى ما يحتاج فيها المقارنة والى ما يحتاج فيه كلا الامرين **اذا ثبت** هذا
وثبت احتياج الفعل الى القدرة وجب ان يلحق القدرة بما هو كالوصلة الى الفعل من الالات
نحو القوس وغيرها ومعلوم ان ما هذا سبيله يحتاج فيها التقدم والذي يبين ذلك ان القدرة
كالوصلة الى الفعل هو ان الفعل انما يحتاج الى القدرة لخروجه عن العدم الى الوجود واذا
كان محتاجا اليها من هذا الوجه وجب ما ذكرناه والذي **يدل** على ان الفعل انما يحتاج
الى القدرة لخروجه من العدم الى الوجود هو انه لا يخلوا اما ان يكون محتاجا اليها لهذا الوجه
او لغيره لا يجوز ان يكون محتاجا اليها لغير هذا الوجه لان احتياج الفعل الى القدرة ظاهر
ولا يخلوا اما ان يكون محتاجا اليها في حالة الوجود والحدوث او في حالة العدم لا يجوز ان يكون
محتاجا اليها في حالة الوجود لان حالة الوجود حالة الاستغنا عنها فليس الا ان يحتاج اليها
في حالة العدم على ما نقوله **فان قيل** ولم قلتم ان حالة الحدوث حالة الاستغنا **قلنا** لان
الفعل لو لم يستغن عن القدرة في حالة الحدوث لم يستغن ايضًا في حالة البقا والمعلوم خلافه
فان قيل ولم جمعتم بينهما **قلنا** لان الذي اوجب احتياجه الى القدرة في احدى الحالتين
ثابت في الحالة الاخرى ومع ثبات ذلك الوجه لم يجز الافتراق في الحاجة بحسب اختلاف
حالتي الحدوث والبقا لان كل حكم ثبت للذات في حالة الحدوث لعلة من العلل يجب
ثباته في حالة البقا لمكان تلك العلة الا ترى ان الجوهر لما وجب ان يكون متحيزًا في
حالة الحدوث لكونه مقتضى عن صفة الذات وجب ذلك ايضًا في حالة البقا ولما صح
ان يكون كائنا في هذه الجهة بدلا من هذه لتحيزه في حالة الحدوث صح ذلك في حالة البقا
ولما استحال ان يكون مجتمعًا مفترقا في حالة الحدوث لاستحالة اجتماع الضدين استحال ذلك

في حالة البقا ايضًا فصح بما قلناه ان الفعل لو احتاج الى القدرة في حالة الحدوث لوجب احتاجه
الى القدرة في حالة البقا والمعلوم خلافه **فان قيل** كيف يصح هذا وعندكم ان الفعل
يحسن في حالة الحدوث ولا يحسن في حالة البقا **قلنا** انما كان ذلك كذلك لان الفعل انما
يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث فصح ما قلناه **وهذا**
الجواب اذ قالوا ان الشي الممنوع يكون منعًا في حالة الحدوث ولا يكون كذلك في حالة البقا لانه
انما يكون منعًا لتعلقه بالفاعل فلذلك اختص حالة الحدوث بخلاف الفعل عندهم فانه انما
يتعلق بالقدرة لوجوده وذلك ثابت في حالة البقا كهو في حالة الحدوث **واحد ما يدل**
على ان القدرة لا تتعلق بالموجود هو انه لو تعلق قدرتنا بالموجود لوجب ان يتعلق ايضًا قدرة الباري
به تعالى فكان يجب صحة ان يوجد احدنا وهو الذي في الحالة الثانية بالشي ومعلوم خلافه **وانما**
فلو كانت قدرتنا متعلقة بالموجود لوجب مثله في قدرة الله تعالى وذلك يوجب قدم العالم
او ان يكون القديم تعالى قادرًا بقدرة محدثة واي ذلك كان فهو محال وهذا لان قدرته
جل وعز ان ثبت فيما لم يزل وهي لا تتعلق الا بالموجود وجب وجود العالم فيما لم يزل وفي ذلك
قدمه وان لم تثبت قدرته فيما لم يزل وجب كونه قادرًا بقدرة محدثة على ما ذكرنا **فان قيل**
ولم قلتم ان هذه القضية لو وجبت في قدرتنا لوجبت في قدرة الله تعالى **قيل** له لان ما كان
من حكم الصفة لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوفين بها **الا** ترى ان علمنا لما كان
من حكمه ان يتعلق بالشي على ما هو به كان علم الله تعالى بهذه المنزلة **فان قال** انما وجبت
هذه القضية في الشاهد لان وصفنا بالقدرة مستند الى معنى وليس كذلك القديم فانه قادر
لذاته **قلنا** انما كان من حكم الصفة لا يختلف الحال فيه سوا استندت الى علة او لم
تستند الى علة فاذا كانت القدرة لا تتعلق الا بالموجود فكذلك كونه قادرًا **اذا ثبت**
ان هذا من حكم الصفة في الشاهد فكذلك في الغايب **وقد ذكر مشايخنا**
لهذه المسالة صورًا يظهر الكلام عندها فقالوا من قدر على ان يطلق امراته لا يخلوا اما ان
يكون قادرًا على ذلك قبل وقوع الطلاق او حال وقوع الطلاق فان قدر على ذلك قبل
وقوع الطلاق فهو الذي نقوله وان قدر على ذلك حال الوقوع فالطلاق واقع ولا يحتاج
الى القدرة **وربما** قالوا من قدر على القا العصا من يده فلا يخلو اما ان يقدر عليه قبل وقوع
الالقا او حال الالقا فان قدر قبل الالقا فهو الذي نقوله وان قدر عليه حال الالقا فالعصا
ملقاة فلا يحتاج الى القدرة **وربما** قالوا القادر على ان يستقل من الشمس الى الظل لا يخلو اما
حاله من احد امرين اما ان يقدر عليه قبل الاستقال او حالة الاستقال فان قدر عليه قبل
الاستقال فهو الذي نقوله وان قدر عليه حالة الاستقال فالاستقال قد وقع فلا حاجة به الى
القدرة **فصح** بهذه الجملة ان القدرة على مذهبهم انما توجد حالة الاستغنا فاما في
حالة الحاجة اليها فهي مفقودة **فان قالوا** انما يقدر على هذه الامور حالة استحقاقه
الاسما المشتقة منها فيحكمنا انه لا يسمى مُطلِّقًا ولا مُلقيًا الا حال وقوع الطلاق والالقا
فكذلك لا يقدر عليها الا في هذه الحالة **قلنا** ان هذا تكرار وتعليل للشي بنفسه بخلاف
ما يضاف القدرة عن الالقا والطلاق **دليل واحد ما يدل** على ان القدرة لا يجوز ان
تكون مقارنة لمقدورها هو انه لو وجب ذلك في الشاهد لوجب في الغايب ايضًا وذلك

انما هو تكرار ليس الرجوع الى ... وقوع الفعل ... قالوا يقدر على وقوع الفعل حال وقوعه

... مطلقًا ... الطلاق ... الالقا ...

سع

يعني اما قدم العالم او ان يكون القديم تعالى قادرا بقدرة محدثة واي ذلك كان فهو فاسد
وقد مضى ما في هذه الادلة لا له واعلم ان القدرة عندنا تتعلق بالمتماثل والمختلف والمتضاد
ولا يتغير الحال في ذلك بين قدرة القوي والضعيف وانما يفترقان من حيث ان احدهما يمكنه
ان يفعل في كل جزء من الثقيل الذي يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتمادات وجزء الاخر انه لا
[illegible] ذلك وليس كذلك الاخر اذا ثبت هذا فالقدرة انما تتعلق والوقت واحد
والمحل واحد بجزء واحد من المتماثلات ولا تتعلق بما زاد على ذلك اذ لو تعدت في التعلق
الى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد وذلك يوجب صحة ان يعلم احدنا
القديم حالا وعقوان يرتفع التفاصل بين القادرين وقد عرف فساده فاما وقد اختلفت
هذه الشرائط فانه يصح ان تتعلق بزيد من جزء واحد من المتماثلات وعلى هذا يصح ان يولف بين اجزاء
عشرة دفعة واحدة مع ان ما فعلها من الباقيات متماثلة على هذا يصح ان يولف هذا في
المتماثلات واما في المختلفات فانه لا يجب ان يعتبر ما اعتبرناه في المتماثلات من الشرائط فانه يصح
ان يفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات في المحل الواحد في وقت واحد الا ترى
انه يقدر على ان يريد قدوم زيد وعمرو وبكر وخالد مع ان هذه الارادات كلها مختلفة لتغاير
متعلقاتها واما في المتضادات فان القدرة تتعلق بها ولكن لا يصح من القادر الجمع بين
الضدين في محل واحد وانما يوجد احدهما بدلا من الاخر ولا يمكن المنع من تعلق القدرة بهما
والا كان يجب صحة ان يتحرك احدنا يمنة وان كان لا يمكنه التحرك يسرة حتى يتأتى منه ان يقطع
من هذه الجهة مسافة ولا يمكنه ان يتحرك في تلك الجهة اصلا ومعلوم خلافه ومتى قيل
ان القدرة على الحركة في هذه الجهة غير القدرة على الحركة في الجهة الاخرى قلنا فيجب الا
يصح منه ايجاد احدى الحركتين بدلا من الاخرى الا ترى ان الفعلين اذا احتاج كل واحد
منهما الى آلة فانه لا يمكنه ان يفعل باحدى الالتين كل واحد من الفعلين على طريقة البدل كذلك
في مسألتنا وبعد فلو لم تتعلق القدرة بالضدين لوجب في الواحد منا اذا قدر على الضدين ان
يكون حاصلا على صفتين ضدين ولو ان يكونوا ذلك في الواحد منا قيل لهم فكان يجب في
القديم تعالى وهو قادر على الضدين ان يكون حاصلا على صفتين ضدين ومتى قالوا انما
وجب ذلك في الشاهد لان احدى القدرتين تضاد القدرة الثانية وليس كذلك القديم تعالى
لانه قادر لذاته قيل لهم ان الصفتين اذا تضادتا لم يفترق الحال بين ان يكونا مستحقتين للنفس
وبين ان يكونا مستحقتين لمعنى الا ترى ان كونه عالما وجاهلا لما تضادا لم يفترق الحال
بين ان يكون مستحقا للنفس وبين ان يكون كذلك لمعنى حتى لم يخرج القديم ان يكون عالما بالشيء جاهلا
به دفعة واحدة كما في الواحد منا كذلك هاهنا وهذا قول ان تضاد الصفتين لم يرجع
الحال الا الى ما يوجبهما كذلك هاهنا فصل

والمتصل بهذه الجملة الكلام في البدل عن الموجود

ووجه اتصال هذا بما قبله انا
لما الزمنا المجبرة على القول بالقدرة الموجبة ان يكون تكليف الكافر كتكليف العاجز قالوا
ان الكافر يصح منه الايمان بشرط الا يكون كان فيه الكفر وكان يدله الايمان بدلا والعاجز
فجوزوا البدل عن الموجود وذلك لا يجوز عندنا اذ لو جاز تجويز البدل عن الموجود لجاز

مثله في صفات الاجناس فكما يجوز في الجوهر ان يكون سوادا بشرط الا يكون كان جوهرا وكان
بدله سوادا ابدا في صفات القديم تعالى فقال انه جل وعز يجوز ان يكون عاجزا بشرط الا يكون كان
قادرا وكان بدله عاجزا ويجوز ان يكون جاهلا بشرط الا يكون كان عالما وكان بدله على
صفة اخرى مضادة له ومن بلغ في التجاهل الى هذا الحد فقد ارتكب عظيما وايضا فلو جاز البدل
عن الموجود لجاز البدل عن الماضي فيقال كلف الان بدل الاكل الواقع بالامس والمعلوم
خلافه ومن هذه الجملة ان البدل كالشرط في انه لا يدخل الا في المستقبل المنتظر فاما في
الواقع الموجود فلا فكيف يصح ما قالوه

فصل ثم انه **رحمه الله** سال **نفسه** فقال اذا جاز ان يكلف الله بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ولا يقع منه فهلا جاز
ان يكلفه مع العلم بانه لا يقدر عليه ولا يصح منه والمجبرة يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه
وقد يوردونه على وجه اخر فيقولون ان القدرة على خلاف المعلوم محال وانتم قد جوزتم التكليف
فكيف يمتنع ان يكلف الله تعالى الكافر وان لم يقدر عليه **والاصل** في الجواب
عن الاول هو ان نقول ان بين الموضعين فرقا لان تكليف الكافر مع العلم بانه لا يؤمن انما يحسن
لانه تعالى اقدره على الايمان وازاح علته وقوى دواعيه ومكنه من ذلك وفعل به كل ما يحتاج
اليه في التكليف ثم انه اختار الكفر له وسوء اختياره لنفسه وليس كذلك من المعلوم من
حاله انه لا يقدر على الايمان لان تكليفه بالايمان تكليف لما لا يطيقه ولا يقدر عليه ولا يمكنه
الانفكاك من ضده الذي هو الكفر ففارق احدهما الاخر واما **الجواب** عن الثاني
فهو ان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد والكافر اذا
قدر على الكفر وجب ان يكون قادرا على الايمان ومعلوم انه تعالى لم يعلم من حاله الضدين جميعا
وانما علم احدهما دون الاخر ففسد ان قولهم ان القدرة على خلاف المعلوم لا تصح وبعد
فلو كان كذلك لوجب ان يكون القديم تعالى غير قادر على ان يقيم القيامة الان لعلمه بانه لا يقيمها
ومعلوم خلافه وعند هذا الالزام **افترقوا فرقتين** فمنهم من ارتكب ذلك
وقال انه تعالى لا يقدر ومنهم من لم يرتكب وزعم انه قادر على ذلك فمن لم يرتكب ذلك
لم يمكنه القول بان القدرة على خلاف المعلوم محال لانه لا فرق في هذه القضية بين
القديم تعالى ومن ارتكب ذلك يلزمه ان يكون القديم تعالى غير قادر على خلق البياض
في الزنجي بدلا من السواد والسواد في الرومي بدلا من البياض وذلك يوجب الا يكون القديم
تعالى مختارا في افعاله وقد علمنا خلاف ذلك **قالوا** ان القدرة على خلاف المعلوم قدرة على
تجهيل الله تعالى قلنا ان التجهيل هو ما به يصير الذات جاهلا والذات لا يصير جاهلا
بالجهل والايمان ليس من الجهل في شيء فكيف يصح قولكم ان الكافر لو كان قادرا على الايمان لوجب ان
يكون قادرا على تجهيل الله تعالى ثم يقال لهم يلزمكم على هذا القول اذا اقدر الله الكافر
على الايمان ان يكون قد اقدره على تجهيل نفسه واذا امره بالايمان ورغبه فيه ووعده بالثواب
الجزيل عليه ان يكون قد امره بتجهيل نفسه ورغبه فيه وذلك كفر من مرتكبه **ويلزمهم**
ايضا ان يكون الله تعالى قد بعث الرسل الى الكفرة ليجهلوه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قالوا
لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح وقوعه منه لان هذا هو الواجب في القادر على

الشيء ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه في بعض الحالات وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلا فبطل له ولكم لوجب اذا صح منه خلاف المعلوم ان يقع في بعض الحالات الشاهد منا مع قدرته على الشيء لا يستوفي السنة بل يتم طول عمره فان قالوا لو قدرنا ان يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا المتكلم المنع من هذا التقدير للزوم ان يصير جاهلا وان يكون قد تغير حاله في كونه عالما لانه قد كان يعلم ان هذا الفعل لا يوجد والان قد صار يعلم وجوده وهذا لا يعقل ان منضا وجوابنا ان هذا التقدير محال فلا جرم الجواب عنه ايضا محال فنقول خطا قول من يقول انه يدل على كونه جاهلا وخطا قول من يقول لا يدل على ذلك وهذا اولى مما تقوله مشايخنا البغداديون انه تعالى يعلم وجود الايمان منه لان هذا والحالة هذه تجويز التبدل على صفات الباري تعالى شر مما تجوزه المجبرة فالاولى ما قلناه وصار الحال في ذلك كالحال فيما اذا دلت الدلالة على انه تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح ودلت الدلالة ايضا على ان الظلم يدل على جهل فاعله وحاجته ثم يقدر فيقال لو وقع من جهة الله تعالى الظلم هل يدل على جهله وحاجته ام لا فكما انا نعطل السؤال ولا نجيب لا بلا ولا بنعم بل نقول خطا قول من يقول انه يدل على جهله وحاجته وخطا قول من يقول انه لا يدل كذلك في مسئلتنا ولكن ان يذكر لذلك مثالا في الشاهد فيقال لو اخبرنا صادق بان هذا الشيء لا يدخله قوسي فانا نعلم ذلك فلو قال قايل لو قدرنا ان يدخله الهريبي فتعلمون انه لا يدخله قوسي ام لا تعلمون ذلك قلنا هذا التقدير محال فيجب السؤال عنه ولا نجيب بلا ولا بنعم بل نقول خطا قول من يقول نعلم انه يدخل وخطا قول من يقول لا نعلم انه لا يدخل كذلك في مسئلتنا

وللمخالف في هذا الباب شبه منها

هو انهم قالوا ان الفعل كما يحتاج عند الصحة الى امر وهو كونه قادرا يحتاج عند الوقوع الى امر وهو الارادة كما ان كون الجوهر متحركا لما احتاج الى امر عند الصحة وهو التحيز وجب احتياجه عند الوجود الى امر وهو الحركة والاصل في الجواب عن ذلك ان هذا جمع بين امرين من غير علة تجمعهما فلا نعم ثم يقال لهم لوجب ما ذكرتموه في الواحد منا لوجب مثله في القديم تعالى والمعلوم انه لا يحتاج في ايقاع الفعل الى امر زائد على ما يحتاج اليه في صحة الفعل منه فان قالوا انه يحتاج الى امر زائد وهو الارادة قلنا لو كان كذلك لوجب قدم العالم لانه تعالى مريد لذاته عندكم او بارادة قديمة فيلزم قدم العالم فان قالوا انه تعالى مريد فيما لم يزل لحدوث العالم قلنا الحدوث والارادة لا تتعلق بالشيء على ما سنبين في موضعه ان شاء الله تعالى وبعد فلو صح تعلق الارادة بالشيء لصح تعلقها بالاثبات فكان يصح ان يريد حدوث العالم فيما لم يزل واذا صح وجب قدم العالم ثم يقال هلا جاز فيما اثر في الصحة ان يكون هو الذي اثر في الوقوع وهو كونه قادرا فلا يحتاج الى امر زائد وكيف يجوز خلافه وذلك يقدح في كون احدنا مختارا في افعاله فيوجب بطلان المدح والذم وذلك محال واحد ما يتعلقون به في هذا الباب هو انهم قالوا انا نجد تفرقة بين الحركة الاضطرارية وبين الحركة الاختيارية ولا يمكن ان يرجع بهذه التفرقة الا الى ان احدهما قد فارقه القدرة بخلاف الاخرى وجوابنا ان هذه الطريقة لا تستقيم على اصولكم على ما سنقول لو ارقته ثم يقال لهم ما انكرتم ان هذه التفرقة راجعة الى ان احدهما قد تعدى منها القدرة بخلاف الاخرى ولا يجوز عن هذا الان في

خلافه احتياج الواحد منا عند التحير في الافعال وابطال استحقاق المدح والذم على ما ساه من قبل
وبعد يحسب اذا قالوا انا نجد تفرقة بين الفعل الذي نستحق عليه المدح والذم وبين الفعل الذي
لا نستحق عليه ذلك ولا يمكن ان نرجع بهذه التفرقة الا الى ان احدهما قد قارنته القدرة والاخر لم تقارنه
فانا نقول لهم ان هذه التفرقة مع انها لا تستمر على قولكم ان سائر الافعال متعلقة بالقدرة ثم تقع
على سائر وجوهها وحقائقها يمكن ان نرجع بها الى ان احدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته
عليه دون الاخر فيفسد ما ذكرتموه ومما يتعلقون به قولهم عند عدم القدرة يستحيل
وقوع الفعل فيجب عند وجودها ان يكون واجبا لان الاستحالة والوجوب في طرفي نقيض والاصل
في الجواب ان نقيض الاستحالة انما هو الصحة لا الوجوب الا ترى ان عند عدم المحل يستحيل
حلول السواد فيه ثم ان عند وجود المحل لا يجب وكذلك فان عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق
وعند وجوده لا يجب فان في الذوات ما لا يتعلق وكذلك فلو قدرنا ان يكون القديم تعالى غير
قادر يستحيل منه الفعل ثم اذا كان قادرا لا يجب منه الفعل كذلك في مسالتنا ومما يتعلقون به واحد
قولهم لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل
كان يجوز في حالة العجز ومعلوم خلافه والاصل في الجواب عن ذلك ما تقدم دون
قولكم لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة فان اردتم به انه يفعل بقدرة
لم تكن موجودة فان ذلك لا يجب وان اردتم به انه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت فان
ذلك مما نرتكبه ونلتزمه فلا معنى لهذا الالزام وهذا ظاهر في افعال الجوارح المباشر منها والمتولد
اما في المباشر فلان الفعل انما يحتاج الى القدرة لخروجه من العدم الى الوجود فلو لم يتقدمه بل يوجد
في حاله وقوع الفعل فانه لا يحتاج اليها بل يستغني عنها واما في المتولدات فاظهر الا ترى
ان الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادرا قبل الاصابة بل عن كونه حيا فاما قولهم بل كان يصح
في حالة العجز فان ارادوا انه كان يصح في حالة العجز ولما تتقدمه القدرة فان ذلك مما لا يجب
وان ارادوا وقد تقدمته قدرة فانا نجوزه الا ترى ان الرامي قد يرمي ويعجز قبل مصادفة
السهم رميته فبطل كلامهم ومما يتعلقون به واحد قولهم لو جاز ان تكون
القدرة متقدمة لمقدورها في وقت واحد لجاز ان تكون متقدمة في اوقات كثيرة وهذا
يقتضي ان ينفك الواحد منا عن الاخذ والترك ويجب ان يكلف ويحترم وان لم يستحق مدحا
ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا بان لا يفعل بما فيه من القدرة شيئا وذلك يوجب ان يعيده الله تعالى
في عرصات القيمة ولا شيء له ولا عليه وهذا خرق الاجماع وترك الكتاب فقد قال تعالى فريق في
الجنة وفريق في السعير والاصل في الجواب عن ذلك ان لنا في هذا الباب مذهبين احدهما
مذهب ابي علي وهو انه لا يجوز خلو القادر بالقدرة عن الاخذ والترك الا عند مانع ومذهبه
مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة فانهم لا يجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا انها موجبة والثاني
مذهب ابي هاشم وهو انه يجوز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك وهو الصحيح الذي
اخترناه فعلى المذهب الاول لا يلزم ما ذكروه وعلى هذا المذهب لا يلزم ايضا لان عند
شيخنا ابي هاشم ان للاخلال جهة في استحقاق الثواب والعقاب كما ان للفعل جهة لذلك
الا ترى ان احدنا لو لم يرد الوديعة مع التمكن من ذلك فانا نعلم استحقاقه للذم وان لم يفعل

سا اخره ولو لم يطالب غيره بالدين فانا نعلم استحقاقه للمدح والثواب وان لم يفعل شيا
اخر سوى ذلك وتوبخه ابا متى علمنا انه لم يرد الوديعة نعلم استحقاقه للذم وان لم نعلم شيا
اخر ومتى لم نعلم ذلك من حاله جوزنا ان يستحق الذم والا يستحق فوجب ان يكون استحقاقه للذم
مقصورا على انه لم يفعل ما وجب عليه على ما نقوله وهكذا الكلام في استحقاق المدح فبطل ما
اوردوه وسقط تعلقهم به **شبهة اخرى** لهم في المسئلة وهي انهم قالوا الفعل كما يحتاج
الى القدرة فقد يحتاج الى الالة ثم ان الالات تجب فيها المقارنة فكذلك القدرة وقد مر ما هو
جواب عن هذا فانا قد بينا ان الالات تنقسم الى ما يجب تقدمها وهو كل ما يكون وصلة الى الفعل
نحو القوس وغيرها والى ما يجب مقارنتها وهو كل ما يختص محلا نحو صلابة الارض وما شاكل ذلك
والى ما يجب فيه كلا الامرين وذلك كل ما يكون وصلة الى الفعل ويكون مع ذلك محلا نحو اللسان
والكلام وكالسكين في الذبح وبينا ان القدرة ان ردت الى شيء فانما يجب ردها الى ما هو كالوصلة
الى الفعل وبينا انما يحتاج اليها لاخراج الفعل بها من العدم الى الوجود فسقط كلامهم **واحد**
ما يقولونه ان القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات الى الله
تعالى وذلك بخلاف ما عليه المسلمون لان رغبات المسلمين لا تنقطع بل يكون بينه نحو الباري تعالى
وجوابنا انما كان يلزم ما ذكرتموه لو لم يجز استيفاء القدرة بعد وجودها فاما والقدرة من المجوز
بقاؤها فاما الذي يجب لفقد ما يحتاج في الوجود اليه فلا **وبعد** فاذا لم يلزم على القول بتقدم القد
والرجل على البطش والمشي انقطاع رغبته منها بان لا ... عن الله تعالى كذلك في القدرة والعين
من هولاء انهم يوردون علينا مثل هذا الكلام ومن قصدهم ان الطرق منسدة الى تخليص المكلف نفسه
من عذاب الابد والفوز بالنعيم السرمد لانه اذا غصب الكفر ساعته في الازل وجرى القلم بذلك
كيف يمكنه اخراج نفسه وكيف يمكنه فاي رغبة شيء الى الله تعالى والحال هذه ولولا
فرط جهلهم وقلة عقلهم والا فاوجه الحيل ان يستنبع مثل هذا الكلام **واحد ما يعلقون**
به قولهم من حق الدلالة ان يكون مقارنة للمدلول الا ترى ان صحة الفعل لما كانت دلالة على
كونه قادرا وجب فيها المقارنة فكذلك القدرة يجب ان يقارن مقدورها **والاصل في الجواب**
عن ذلك ان هذه الشبهة على ركاكتها مبنية على اصل لا يصح وقولهم من حق الدلالة ان يكون مقارنة
للمدلول وليس كذلك فان المعجز دلالة على النبوة ولا بد من ان يتقدمه المدلول اذ لم يتقدمه لكان
في ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادق في دعواه بين ذلك ان المعجز لا بد من ان يكون عقيب دعوى
المدعي للنبوة ولا بد من ان يكون نبيا قبل نبوته والا كان كاذبا في الدعوى **واما قولهم**
في الفعل وكونه قادرا فلا يصح لان الفعل انما يدل على ان فاعله كان قادرا فقد تقدم المدلول
وتعقبه الدلالة ثم يقال لهم ومن اين وجب ذلك اذا كانت هذه الطريقة واجبة في الدلالة
ان يكون واجبة في القدرة ايضا وهل هذا الا فرط الجهل الذي لا دواء له **واحد ما**
يعلقون به قولهم ان القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لا يكون احدهما اولى
بالوقوع اولى من صاحبه الا لامر ومخصص كما في الجوهر فانه لما صح ان يكون كائنا في هذه الجهة
وصح ان يكون كائنا في غيرها لم يختص ببعض الجهات دون بعض الا لامر ومخصص وهو الكون
فكان يجب مثله في مسئلتنا **والاصل في الجواب** عن ذلك ان هذا انما كان يلزم ان لو

كتب ... والله اعلم

كان باشر القدرة على طريق الايجاب فاما ونا نثرها فيما نؤثره على طريق الصحة والاختيار فلا يمتنع
ان يختار احد الضدين دون الاخر وان لم يكن هناك امر زائد على كونه قادرا الا ترى ان الله اذا
قدم اليه طبق وعليه حمله من الرطب فانه يتناول من ذلك بعضه دون بعض مع ان الذي له
ولمكانه يتناول هذا امثل الباقي ثم لا يطلب لذلك امر زائد على كونه قادرا كذلك في مسئلتنا وهكذا
فلو حضر بين دينارين وهما في الجودة والرداءة على سوا فانه يختار احدهما ثم لا يقال انه لا بد هناك من امر
زائد على كونه قادرا كذلك في مسئلتنا واما ما يبني ذلك على الجوهر وكونه كائنا فلا يصح اذ الدلالة قد
دلت على ان الجوهر عند كان في اختصاصه ببعض الجهات دون البعض لانه ليس بان يختص بهذه الجهة
لجوهره اولى من ان يختص بالجهة الاخرى اذ لا يعقل في تأثيره سوى طريقة الايجاب وليس كذلك كونه
قادرا فان تأثيره في الفعل على طريق الصحة فمن فرق احدهما عن الاخر **واحد ما يتعلقون به**
قولهم ان القدرة لو استحال الفعل بها في الحال لكان لا يخلو اما ان يكون هذه الاستحالة راجعة الى القدرة
او الى المقدور واي ذلك كان فهو ثابت في الحالة الثانية فاما ان يقال انه يستحيل بها على كل حال
او يقال بمقارنتها للمقدور وصحة الفعل بها في الحال على ما نقوله **والاصل** في الجواب عن ذلك
انا نعلم هذا الحكم ولا نعلله لانا اي شي عللناه فسد وليس يجب في الاحكام كلها ان تكون معللة
بل الاصل فيه ان يعرض على وجوه التعليل فان صح التعليل علل وان لم يصح التعليل لم يعلل ثم يقال
لهم ليس في هذا الا استحالة الفعل بالقدرة في الحال وليس يجب اذا استحال الفعل بها في الحال استحال
ايضا في المستقبل فانه يعلم ان الاعتماد يستحيل ان يولد في الحال ثم يصح توليده في الثاني وكذلك
والنظر يستحيل ان يولد العلم في الحال ويصح ذلك منه في الثاني ثم يقال لهم اليس انه يعلم باستحالة
ان يكون فاعلا فيما لم يزل فلا يخلو اما ان يستحيل ذلك لامر يرجع الى القدرة او لامر يرجع الى المقدور واي
ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال فكما انه لا بد من ان يقولوا هذا حكم لا يعلل وكذلك نقول نحن
واحد ما يتعلقون به قولهم ان المتعلقات بالاغيار على اجلا فيها واجلا واحتياطها
مشتركة في انها لا تتعلق بالضدين والقدرة من جملة المتعلقات بالاغيار فيجب الا تتعلق بالضدين
وكل من قال انها لا تتعلق بالضدين قال انها مقارنة للمقدور على ما نقوله **والاصل في الجواب**
عن ذلك ان هذا باطل بالعجز فانه من المتعلقات بالاغيار وعندكم انه يتعلق بالضدين حتى ان
العاجز عن الشي عاجز عن ضده ومن هاهنا استدل بعض مشايخنا على ان القدرة صالحة للضدين
متقدمة لمقدورها فقال وقد ثبت ان العاجز عن الشي عاجز عن ضده فيجب مثله في القدرة لانهما ضدان
لان من حق الضدين ان يتعلق احدهما بما يتعلق به صاحبه ويكون تعلق احدهما على العكس من تعلق الاخر اذا
ثبت هذا فلو كان العجز صالحا للضدين والقدرة غير صالحة لهما لكان لا يمتنع ان يطرى احدهما
على الاخر فيمنعه من وجه دون وجه وذلك محال واذا صح كونها صالحة للضدين وجب تقدمها للمقدور
والا لزم وجود الضدين جميعا ثم يقال لهم وكيف اجريتم المتعلقات بالاغيار مجرى واحدا مع ان
الشهوة والعلم يشتركان في التعلق ثم ان من حق الشهوة الا تتعلق الا بالمدركات بخلاف العلم
والارادة فانهما يتعلقان بالمدركات وقد لا يتعلقان بذلك **واحد ما يتعلقون به** قولهم
ان القدرة عون على الفعل فكان يجب ان يكون مقارنة له **قلنا** انا لا نسلم ان القدرة لوجودها

عون على الفعل واما العون فهو التمكين من الفعل وارادة الفعل حتى لو مكن غيره من قتل الذي
كان يدفع الله شكيتنا ولا يريد منه ان يقتله واراد مع الله ذلك ليدفع به بقره فانه من قبل اذ منا
له على انه قد اعانه على قتله لما لم يرد فلا يصح ما ذكروه ○ وان قد صح ان العون ليس هو مجرد القدرة لم
يكن قياس احدهما على الاخر وفي شبههم كثرة واكثرها يرجع الى ما تقدم فاقتصرنا بها فصل في انه تعالى

يجوز ان يكون مريدا للمعاصي واتصال هذا

الفصل بباب العدل ظاهر فان الارادة فعل من الافعال ومتى تعلقت بما لا يصح قبح لا محالة وكونه
تعالى عدلا يقتضي ان ينفي عنه هذه الارادة وقبل الكلام في المسألة نبين حقيقة الارادة والكراهة
والمريد والكاره ثم نتكلم على اثبات هذه الصفة لله جل وعز وفي كيفية استحقاقه لها ثم نتكلم
من بعد فيما يجوز ان يريده وما لا يجوز فالارادة هو ما يوجب كون الذات مريدًا والكراهة
هو ما يوجب كونه كارهًا ○ والواحد منا اذا رجع الى نفسه فصل بين ان يكون على هذه الصفة وبين
ان يكون على غيرها من الصفات وأجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه فان قيل قد دخلتم فيما
عبتم على الكلابية حيث قالت في حد العلم هو ما يوجب كونه عالما قيل له فرق بيننا وبينهم
فانهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات عالما والعالم بمن له العلم فاحالوا باحد المجهولين على الاخر
وليس كذلك ما ذكرناه لانا فسرنا الارادة بما يوجب كون الذات مريدا ○ ثم لما سئلنا عن حقيقة المريد احلناه
الى نفسه ففارق حالنا حالهم هذا هو حقيقة الارادة والكراهة واما المريد فقد قيل في حده هو
المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه هذا وان كان كذلك الا ان ايراده على
طريق التحديد لا يصح لان قولنا مريد اظهر منه ومن حق الحد ان يكون اظهر من المحدود ولهذا
لم يحد الموجود بشيء لان كل ما يذكر في حقيقته فقولنا موجود اظهر منه فيجب اذن ان لا يحد المريد اصلا
لان ما يذكر في حده فقولنا مريد اظهر منه ○ وهكذا الكلام في الكاره واذ قد علمت ذلك
فاعلم ان احدنا انما يريد ما يريده لمعنى وهو الارادة والطريق الى اثبات الارادة نحو الطريق الى
اثبات الاكوان على ما مر في اثبات الاعراض وتحريرها ها هنا هو ان الواحد منا حصل
مريدا مع جواز ان لا يحصل والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من امر ومخصص له ولمكانه
حصل على هذه الصفة والا لم يكن بان يحصل عليها اولى من خلافه وليس ذلك الامر الا وجود معنى هو الارادة
والكلام في انه لا بد ها هنا من معنى قد سلف واما الذي يجب ان نذكره ها هنا ان ذلك الامر ليس
الا الارادة والكراهة ○ والذي نسميه الخارقية من المعاني فيما ان المرجع بالارادة انما هو الشهوة
يجب ان يبين ابن الحسين والذي له يسمع هذا المسير هو ان احدنا قد يريد ما لا يشتهيه كشرب
من الادوية الكريهة ولهذا قالوا من محن الدنيا ان الله تعالى جعل اللذات في اللوزينج والشفاء
في الاهليلج وقد يشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد في الحر الشديد وهو صائم
فصح انه لا يمكن ان يرجع بالارادة الى الشهوة وكما لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن ان يرجع بالكراهة
الى النفار فان الحي قد يكره ما لا ينفر طبعه عنه وهو الزنا وشرب الخمر وقد ينفر طبعه عما لا
يكرهه وهو الدواء الكريه واذا لم يمكن ان يرجع بهما الى الشهوة والنفار ولا نسبة الحال فيما عداهما
حصلنا معنيين اذا ثبت هذا فاعلم ان الطريق الى معرفة هذه الصفة في الشاهد انما هو
الضرورة ولا يمكن معرفتها استدلالا لان كل دلالة تدل عليها فيه على العدل لم تثبت

كون حدنا عدلاً حكيماً ولهذا فإن النبي صلى الله عليه لما ثبت حكمته جاز أن نعرف مراده
اضطراراً كما يجوز أن نعرف ضرورة ومن هاهنا قلنا إن من لم يثبت كونه عدلاً حكيماً
لا يمكنه أن يعرف كونه مريداً ونحن إذا قلنا إنه تعالى مريد فلا نعني به كونه قادراً ولا عالماً
لأنه قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما لا يريده وهكذا الكلام في العلم وإنما مرادنا أنه
حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلخي والنظام
وقالا إنا إذا قلنا إنه تعالى مريد لفعله الغير فغرضنا أنه أمر به ونهى عن خلافه فعله لا على وجه
السهو والغفلة وإذا قلنا إنه تعالى مريد لفعل الغير فغرضنا أنه أمر به ونهى عن خلافه فلم يثبتا
معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتة ونحن إذا أردنا إثبات الله تعالى مريداً بيّنّا أولاً صحته عليه
جل وعز لأن إثبات الصفة يترتب على صحتها والذي يدل على أن هذه الصفة تصح على الله تعالى هو أنه
ثبت أن المصحح لها إنما هو كونه حياً بدليل أن من كان حياً صح أن يريد ومتى لم يكن حياً لم يصح أن يريد فيجب
أن يكون المصحح لهذه الصفة إنما هو كونه حياً إذا ثبت هذا والقديم تعالى حي وجب صحة أن يريد ويكره
فإن قيل ما أنكرتم أن المصحح لهذه الصفة في الواحد منا كونه ذا قلب قلنا لأن هذه الصفة راجعة
إلى الجملة والمصحح لها لا بد من أن يكون راجعاً إلى الجملة والقلب فليس كذلك وكيف يصححها ومتى
قيل إن الشيء إذا كان ذا قلب صح أن يريد ومتى لم يكن كذلك لم يصح قلنا إنه وإن كان كذلك إلا أنه ليس
يجب في القلب أن يكون مصححاً لها لأن ذلك إنما وجب من حيث إن الإرادة تفتقر في وجودها إلى محل مبني
بنية مخصوصة هي بنية القلب لا أن القلب مصحح لها وصار ذلك كما نقوله في كونه عالماً أنه لا يصح
ما لم يكن ذا قلب ثم لا يقال إن كونه ذا قلب هو المصحح له لأن احتياجه إلى القلب هو من حيث أنه
لم يكن عالماً إلا بعلم والعلم في وجوده يحتاج إلى محل مبني بنية القلب وكيف يصح ما قالوه وهذا
الاعتبار لما لم يصح في الواحد منا أن يكون قادراً عالماً إلا إذا كان حياً وجب في كونه حياً أن يكون
هو المصحح لهاتين الصفتين وكما أن ذلك لا يجب لأن احتياج كونه قادراً عالماً إلى كونه حياً هو من حيث
أنه عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان في وجودهما إلى محل مبني بنية مخصوصة والمحل
المبني بنية مخصوصة لا يكون إلا حياً لا من حيث أن كونه حياً يصحح هاتين الصفتين كذلك في مسألتنا
وإذ قد صحت هذه الصفة على الله تعالى فالذي يدل على ثبوتها له هو
أن في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو
الإرادة بيان ذلك أن خلق القديم تعالى فينا الشهوة إذا جاز أن يكون نعمة وجاز أن يكون نقمة
لم يكن بأن يكون نعمة أولى من أن يكون نقمة إلا لمخصص له ولمكانه يصير نعمة وإلا لم يكن بأحد الوجهين أولى منه بالآخر وليس
ذلك الأمر إلا الإرادة وإن شئت فرضت الكلام في شهوة القبيح ونفرة الحسن فقلت إذا جاز
أن يكون تكليفاً وتعريضاً للمكلف لدرجة الثواب وجاز أن يكون إغراء على القبيح لم يختص بأحد
الوجهين دون الثاني إلا لمخصص هو الإرادة وقد فرض مشايخنا الكلام في الأمر والخبر لأن الأمر لا
يكون أمراً إلا بالإرادة وكذلك الخبر ونحن نبيّن ذلك أن قولنا محمد رسول الله يجوز أن يكون خبراً
عن محمد بن عبد الله ويجوز أن يكون خبراً عن غيره من المحمدين وإذا كان كذلك لم يكن بأن يكون خبراً
عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره إلا لأمر مخصص وليس ذلك الأمر إلا الإرادة فإن قيل ومن
أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله فيجوز أن يكون خبراً عن غيره من المحمدين

قلنا لانه لو لم يجز ذلك لارتفع التجوز عن الكلام و بطل لان التجوز هو ان يستعمل اللفظ في غير
ما وضع له في الاصل فمتى لم يجز استعمال اللفظة الا على وجه واحد فقد بطل المجاز اصلا فان قيل
ولم قلتم ان ذلك الامر ليس الا لاجل الارادة قلنا لانه لا يخلو اما ان يكون راجعا الى ذات الخبر او صفاته
وذلك لا يجوز والا كان لا يجوز ان يقع مرة فيكون خبرا او مرة اخرى فلا يكون كذلك لان هذا هو
الواجب في الصفة التي يستحقها الذات لنفسه ولما هو عليه في نفسه كما قلناه في السواد الا ترى
ان السواد لما استحق كونه سوادا لذاته لم يجز ان يوجد مرةً فيكون سوادًا واخرى فلا يكون سوادًا
وبعد فان ذات الخبر وما هو عليه في ذاته حاله مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين فكان يجب
ان يكون خبرا عن سائر المخبرين او لا يكون خبرا عن واحد منهم فاما ان يكون خبرا عن البعض دون الباقي فلا
وبعد فان نفس الذات يرجع الى الاحاد والافراد دون الجمل فكان يجب في كل حرف من هذه الحروف
ان يكون خبرا وقد عرف خلافه وهذه الوجوه التي ذكرناها كما يدل على ان الخبر لا يكون خبرًا لذاته او لما
هو عليه في ذاته فانها يدل على انه لا يجوز ان يكون خبرا لوجوده او لعدمه او حدوثه لان حال هذه
الاوصاف مع هذا المخبر كحاله مع غيره ولانها يرجع الى الاحاد والافراد فكان يجب في كل حرف ان
يكون خبرا على ما مر و معلوم خلافه وفي العدم وجه اخر وهو انه يحيل الحكم وما احال الحكم لا يجوز
ان يؤثر فيه الا ترى ان الموت لما احال كونه عالما لم يجز ان يكون مؤثرا فيه كذا في مسلسلنا او يكون راجعًا
الى غيره ثم لا يخلو اما ان يكون يؤثر على طريق الايجاب فهو المعنى وذلك المعنى اما ان يكون معدوما او
موجودا واي ذلك كان فانه لا يجوز ان يؤثر فيه لان حاله مع بعض المخبرين كحاله مع سائر المخبرين
وبعد فان المعدوم مما لا يوجب الحكم لان الايجاب انما يصدر عن صفة المقتضاة عن صفة الذات
وهي مشروطة في سائر الذوات بالوجود او يكون يؤثر على طريق التصحيح فهو الفاعل وصفات الفاعل
المتعلقة منها فانها لا يتعلق فيها يؤثر في الغير محصورة معدودة ككونه قادرا عالما مريدا كارهًا
مشتهيا نافرًا ظانا واي ذلك كان فلا يجوز ان يؤثر فيه فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في كون الكلام
امرًا وخبرًا انما هو كونه قادرًا قلنا لا يا اخي فان قادرا لا يتعدى طريقه الاحداث وكون الكلام امرا
وخبرا امر زائد على ذلك وبعد فان كونه قادرا ثابت في حالة السهو ثم لا يصح منه الاخبار في تلك
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك انما هو كونه عالما قيل له لان حال كونه عالما مع هذا
المخبر كحاله مع غيره من المخبرين فيجب ان يكون خبرا عن سائرهم او لا يكون خبرا عن واحد منهم فاما
ان يكون خبرا عن احدهم دون ما عداه فلا الا ان هذا انما يجب فيما يكون يؤثر على طريق الايجاب فاما
ما يؤثر على طريق التصحيح فان ذلك لا يجب وكونه عالما انما يؤثر على طريق التصحيح فالاولى ان
يقال ان العلم يتبع المعلوم و يتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه اذ لو اثر العلم في المعلوم لوجب في
المعلومات كلها نحو العدم والجوهر والاعراض ان يكون متعلقه [illegible] وقد
عرف فساده ولا شبهة في ان كونه مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا مما لا يؤثر في كون الكلام امرًا
وخبرا كما لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هذه الاوصاف فكذلك لا يجوز ان يكون المؤثر فيه كونه كارهًا
لان الكراهة يتبع الفعل فضلا عن ان يكون مؤثرا فيه فهذا هو الكلام في الارادة واما الكلام
في الكراهة فكذلك لان كل ما ذكرناه في باب كونه مريدًا يعود ها هنا وكما ان الدلالة
العقلية تدل على هذه الجملة التي مضت فالدلالة السمعية توافقها قال الله تعالى

كونه ع الحال

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال في الكراهة ولكن كره الله انبعاثهم وقال بعد
عده للمعاصي كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فهذه جملة الكلام في ذلك

وللمخالف في هذا الباب شبه يقتضي القول فيها من بعد ونذكر

ههنا ما لا بد من ذكره من بعد ونتكلم عليه فمن جملة ما يذكرونه ههنا هو انهم قالوا لو كان
القديم تعالى مريدا او كارها لوجب ان يكون مشتهيا ونافرا لان المرجع بالارادة والكراهة الى الشهوة
والنفار ونحن قد اجبنا عن ذلك ووصلنا بين هذه الاوصاف فلا نعيده واخر ما يوردونه
في هذا الباب هو انهم قالوا لو كان الله تعالى مريدا ومعلوم انه لم يكن كذلك ابدا وانما حصل على هذه
الصفة بعد ان لم يكن عليها لوجب ان يكون قد تغير حاله والتغير لا يجوز على الله تعالى فليس الا انه تعالى لا يكون
مريدا اصلا **قلنا** ما تريدون بالتغير فان اردتم به انه حصل مريدا بعد ان لم يكن مريدا فهو
الذي نقوله وان اردتم به انه صار على غير ما كان فلم وجب ذلك ولا تجدون الى ما تريدون سبيلا

فصل في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة اعلم انه تعالى

مريد عندنا بارادة محدثة موجودة لا في محل وقد ذهب النجار الى انه تعالى مريد
لذاته وقد ذهبت الاشعرية الى انه تعالى مريد بارادة قديمة وقد ذهبت الكلابية الى انه تعالى
مريد بارادة ازلية ونحن اذا افسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه **والذي يدل على**
فساد ما ذهب اليه النجار هو انه تعالى لو كان مريدا لذاته لوجب ان يكون مريدا لجميع المرادات لان
المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض فما من مراد يصح ان يريده زيد الا ويصح ان
يريده عمرو وغيره من سائر المريدين فيجب ان يكون مريدا لسائر المرادات كما انه تعالى لما كان
عالما لذاته وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض كان عالما بجميعها
كذلك ههنا **فان قيل** اليس انه تعالى قادر لذاته ثم لا يجب ان يكون قادرا على المقدورات اجمع
فهلا جاز مثله في مسئلتنا **قلنا** ان بين الموضعين فرقا لان المقدورات مقصورة على بعض
القادرين دون بعض حتى لا يجوز في مقدور زيد ان يكون مقدورا لعمرو اذ لو جاز ذلك لكان يجب
اذا خلص داعي احدنا الى الايجاد وداعي الاخر الى ان لا يوجد ان يوجد ولا يوجد دفعة واحدة وليس كذلك
المرادات فانها غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض حتى ما من مراد الا وكما يصح ان يريده زيد
يصح ان يريده عمرو وغيره من المريدين فنظير المرادات المعلومات فان المعلومات ايضا غير مقصورة
على بعض العالمين دون بعض حتى ما من معلوم يصح ان يعلمه زيد الا ويصح ان يعلمه عمرو وغيره من العالمين
فالفرق بين المرادات والمقدورات ظاهر **فان قيل** انا نرتكب ذلك ونقول انه تعالى مريد لسائر
المرادات **قلنا** الذي يلزم عليه اشياء كثيرة ووجوه من الفساد لا قبل لكم بها من
جملتها انه كان يجب اذا اراد الواحد منا ان يرزقه الله الاموال والاولاد ان يكون الله تعالى
مريدا له واذا كان مريدا له وجب وجوده بناء على مذهبكم انما يريده الله تعالى وجب حصوله
سواء كان من فعله او من فعل غيره والا اقتضى الضعف والعجز ومنها انه كان يجب ان يوجد
من المرادات اكثر مما وجد لانه تعالى يصح ان يريد اكثر واذا صح وجب ان يريده واذا وجب ان
يريده وجب حصوله **فان قيل** ارادة ما لا نهاية ممتنع فليس يجب اذا كان الله تعالى مريدا للمرادات

ان يريد المشتهيات ايضا قلنا ان التمني ليس من الارادة في شيء وانما هو من اقسام الكلام ولهذا نعد
اهل اللغة من ذلك فيقولون الكلام امر ونهي وخبر واستخبار وعرض وتمن وبعد فان احدنا
قد يريد وجود الحلاوة واللون في محل فيحصل احدهما ولا يحصل الاخر فلو جاز ان يقال ان احدهما تمن
لجاز مثله في الاخر ولا يمكن الفصل بينهما ومما يلزمهم على القول بانه تعالى مريد لنفسه ان المرادات
قدم العالم لانه تعالى اذا كان مريدا لذاته صح ان يريد وجود العالم فيما لم يزل واذا صح ان يريده
وجب ان يريده واذا وجب ان يريده وجب حصوله لا محالة فيلزم قدم العالم ويقدح في حدوثه الا
ان الاولى ان يقال يلزمهم ان يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه وقبله لتكون حسن للاشيا عيب
فان حدث العالم فيما لم يزل مستحيل فلا يصح ان يريده ومما يلزمهم وجود الضدين وذلك ان الضدين
يصح ان يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما واذا صح ان يكون مرادا لنا
صح ان يكون مرادا لله تعالى لانه مريد لذاته واذا صح وجب واذا وجب وجب حصول الضدين فان قيل
الا انه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب ان يكون عالما بوجود الضدين فهلا جاز ان يكون مريدا لذاته وان لم يكن
مريدا للضدين والجواب عن ذلك ان بين الموضعين فرقا لان وجود الضدين في محل واحد يستحيل
ان يكون معلوما لعالم واحد ولعالمين وليس كذلك في الارادة فان الضدين مما يصح ان يكونا مرادين لمريدين
بل لمريد واحد على ما مر فان قيل ان ارادة حدوث الشي تتبع العلم به والعلم بوجود الضدين مستحيل
فلا يجب ان يكون مريدا لهما والاصل في الجواب ان الضدين يصح ان يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد
اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما لان ارادة الشي تابع لصحة حدوثه وصحة الحدوث ثابت في كل واحد من
الضدين فصح ان يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما واذا صح ذلك صح ان يريدهما واذا صح وجب لان
صفة الذات متى صحت وجبت فيجب حصولهما كما الزمنا ومنها قلتم ان على هذا يجب ان يكون القديم
تعالى عالما بوجود الضدين وذلك محال قلنا ان مذهبكم في الارادة يقتضي ذلك ويؤدي اليه فاتركوه
لما يقتضيه فلا يلزمنا ذلك واحد ومما يلزمهم على القول بانه تعالى مريد لذاته ان يكون مريدا لسائر
السائغ وكان يجب ان يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك فاسد فان قيل وما تعنون
بالنقص قلنا المعروف الذي يجدها الواحد منا من نفسه اذا رجع الى نفسه ان يريد القبيح وبين الحسن يريده
بل يريد الواجب فان قيل ان هذا انما يجب في الشاهد لان احدنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الارادة
والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه قلنا الصفة اذا كانت من صفات النقص لم تختلف
الحال بين ان يكون مستحقة للذات وبين ان يكون مستحقة لمعنى الا ترى ان كونه جاهلا لما كان من
صفات النقص لم يختلف الحال بين ان يكون مستحقة للذات او لمعنى كذلك هاهنا فان قيل وكلم
انه تعالى اذا كان مريدا لذاته وجب ان يكون مريدا للضدين فما لا يصح لان العلم بوجود الضدين في محل واحد
دفعة واحدة مستحيل وانما يعلم احدهما دون الاخر فما المعلوم من حاله انه يقع فهو مراد وما المعلوم
من حاله انه لا يقع فهو متمنى والقديم تعالى اذا كان مريدا لذاته لا يجب ان يكون متمنيا والاصل في الجواب
عن ذلك انه لا فرق بين ما المعلوم من حاله انه يقع وبين ما المعلوم من حاله انه لا يقع في صحة الارادة
ولهذا فان احدنا قد يريد الضدين اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما مع ان المعلوم وقوعه من ذلك احدهما
دون الاخر وكذلك قد يريد الحلاوة والسواد في محل واحد بحيث لا يحصل من ارادتهما ثم يقع احدهما
دون الاخر فيفسد ما ظنوه وبعد فلو كان كذلك لوجب ان لا يكون النبي صلى الله عليه مريدا للايمان من ابي لهب

وانما يكون منبهًا لانه علم باخبار الله تعالى اياه انه لا يؤمن فقد انكشف لك ما نبه على اختلاف ذلك وبعد فان النهي
من اقسام الكلام والمرجع به الى قول القائل ليت كان كذا او ليس لم يكن كذا وان كان يعرفه بالارادة
الا انه لا يجب اذا اعترفتم الا الارادة ان يكون هو الارادة بعينها كما في الخبر فانه ما يعرفه الارادة ثم لا
يقال هو الارادة بعينها كذلك في مسئلتنا وبعد فكان يجب على ما قالوه الا يصل احدنا الى التمييز
بينه وبين المعلوم خلافه فان قيل انا نقول ان ارادة الله تعالى يتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذي يصح دون
الوجه الذي يستحيل فيريد احد الضدين بان يكون والاخر بان لا يكون قيل له الارادة لا يصح تعلقها
بالشيء لانها لو تعدت في التعلق من وجه الحدوث الى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تعديها في التعلق الى سائر
الوجوه كالاعتقادات فيتعلق بالقديم والماضي والباقي وقد علم تعذر ذلك فيه واما ارادة الا يقوم زيد فهي
متعلقة بضد القيام وهو القعود ولذلك لا يصح ان يريد من لم يثبت الا يقوم لما لم يثبت منه القعود وبعد
فلو كان القديم تعالى مريدا لذاته والمرادات غير مقصورة فالواجب ان يريد كل واحد من الضدين على كل
وجه يصح ان يراد عليه فيريد كل واحد منهما ان يكون وان لا يكون فيلزم اجتماع الضدين لا محالة وبعد
فليس بان يريد احد الضدين ان يكون والاخر الا يكون اولى من خلافه فيجب ان يريد في كل واحد منهما ان يكون
وان لا يكون لانه مريد لذاته لا بارادة محدثة تختص احدهما دون الاخر فان قيل يريد احدهما
بكونه مريدا له ويحيل كونه مريدا لضده قيل له كيف يكون بان يريد احدهما احق من ارادة
الاخر مع كونه مريدا لذاته وبعد فان ها هنا اضدادا لم يرد الله شيئا منها الا ترى انه تعالى
لم يرد خلق قبل حضرنا اذ لو اراده لحصل وكما ندركه ولا اراد ضده ايضا وهو الفناء اذ لو اراده
لفنيت الاجسام كلها لان فنا بعض الاجسام فنا لسائرها وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم فلو اراده
لتحرك وكنا نعلمه متحركا ولا اراد تسكينه والا كان يتعذر علينا تحريكه لان مراد الله تعالى بالوجود
اولى وايضا فلم يرد الله زيادة شهوتنا للطعام والا لو اراد وكنا نجدها من انفسنا ونتبينها
ولا اراد ما يضادها من النفار والا كنا نجد انفسنا نافرين للطعام وكيف يصح ان يقال في كل ضدين
ان الله تعالى يريد احدهما بكونه مريدا له ويحيل كونه مريدا لضده هذا هو الكلام على النجارية واما
الكلام على الاشعرية حيث قالت انه تعالى مريد بارادة قديمة فهو ان نقول لو كان
القديم تعالى مريدا بارادة قديمة لوجب ان يكون هذه الارادة مثلا لله تعالى لان القدم صفة من صفات
النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل الا ترى ان السواد لما كان سوادا لذاته وجب في كل ما
شاركه في كونه سوادا ان يكون مثلا له ولانه كان يجب ان يكون هذا المعنى عالما قادرا حيا
مثل القديم تعالى لان الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس وقد عرف فساده وبعد
فان تلك الارادة القديمة كالارادة المحدثة في انها تتعلق بالشيء على طريقة التفصيل
وكان يجب الا يكون لله تعالى الا مراد واحد يحقق ذلك انه لا يخلو اما ان يكون القديم تعالى مريدا
بارادة واحدة او بارادات محصورة او بارادات لا نهاية لها لا يصح ان يكون مريدا بارادات لا نهاية
لها لان وجود ما لا نهاية له محال واذا كان مريدا بارادة واحدة او بارادات محصورة لزم ان يكون مراداته
محصورة لا يصح ان يريد ازيد من ذلك وقد عرف خلافه وعلى الجملة فكلما الزمنا النجارية
على القول بانه تعالى مريد لذاته من اجتماع الضدين وغير ذلك من الوجوه فهو لازم لهؤلاء ايضا فان قيل
قد ثبت انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا لذاته ولا لمعنى قديم فما الدليل على انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا
بارادة معدومة قلنا الذي يدل على ذلك هو ان المعدوم لا اختصاص له ببعض المرادات
العدم

دون البعض وكان يجب ان يكون القديم تعالى مريدا لسائر المرادات لمكان ذلك المعنى المعدوم ومعلوم
خلافه ولأن في العدم كراهة كما ان فيه ارادة فلو جاز ان يكون الله تعالى مريدا بارادة معدومة
لجاز ان يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يوجب ان يكون مريدا للشيء كارها له دفعة واحدة وهذا
محال **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون مريدا لا لذاته ولا لمعنى **قلنا** لو كان كذلك لوجب ان
يكون مريدا لسائر المرادات كما في كونه مدركا فانه تعالى لما لم يستحق هذه الصفة لا لذاته ولا لمعنى
لم يختص ببعض المدركات دون بعض وقد بينا انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا لسائر المرادات عند الكلام
على النجارية **فثبت** بهذه الجملة انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفة لذاته او لما هو عليه
في ذاته او لمعنى قديم فلم يبق الا انه يستحقها لمعنى محدث وهو الارادة على ما نقوله **ثم** ان تلك الارادة
لا تخلو اما ان يكون حالة في القديم تعالى او في غيره او لا في محل لا يجوز ان يكون حالة في ذاته تعالى والا كان يجب
ان يكون محلا للحوادث وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثا وقد ثبت قدمه واذا كان حالا في غيره فذلك
الغير اما ان يكون حيا او جمادا لا يجوز ان يكون حالا في الحي والا كان يجب ان الحكم له اولى ولا ان يكون
حالا في الجماد اذ لو صح حلولها في الجماد لصح حلولها في بعض الحي لانه ما من عرض من الاعراض يصح
حلوله في الجماد الا ويصح حلوله في الحي وان كان فيما يوجد في الحي ما لا يصح وجوده في الجماد وكان يجب صحة
ان يوجد الارادة في يد الواحد منا مثلا حتى يحدث في بعض الحالات هذه الصفة كاملا من ناحية يده
والمعلوم خلافه فليس الا ان الارادة موجودة لا في محل

وللمخالف في هذا الباب شبه وشبههم نوعان احدهما

يشترك فيه كلا الفريقين والاخر يتعلق
به احد الفريقين دون الثاني **فالاول** نحو قولهم لو كان الله تعالى مريدا بارادة محدثة لكان لا تخلو
تلك الارادة من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون حالا في ذات القديم وذلك لا يجوز لان الحلول انما يصح
في المتحيز والله تعالى ليس بمتحيز واما ان يكون حالا في غيره وقد ابطلتم ذلك واما ان يوجد لا في محل
وذلك لا يصح لان وجود الاعراض لا في محل محال **والاصل** في الجواب عن ذلك انا لا نقول ان هذه
الارادة تحل في ذات القديم ولا في غيره بل نقول انها توجد لا في محل فلم لا يجوز ذلك **فان** قالوا لانه
عرض ووجود الاعراض لا في محل محال اعتبارا ذلك بالالوان والاكوان وغيرهما من اجناس الاعراض
قلنا هذا قياس بعض الاعراض على بعض من دون علة جامعة لهما وذلك لا يصح **على** ان الفناء من جملة
الاعراض ثم انه يوجد لا في محل **وربما** **قالوا** ان في الاعراض ما لا يصح وجوده الا في محل بالاتفاق
وانما لا يصح ذلك فيه لكونه عرضا وكلما شاركه في ذلك وجب ان يشاركه في هذا الحكم **قلنا** انا لا
نسلم انما لا يصح وجوده الا في محل من الاعراض انما لا يصح لانه عرض فسواء ذلك فلا حد وان لم يصح
ذلك سبيلا **ثم** يقال لهم ما انكرتم ان هذه الاعراض انما لا يصح وجودها الا في محل لانه لو وجد
منها لا في محل ذلك الى انقلابه عما هو عليه في ذاته او الى انقلاب غيره **بيان** هذه الجملة ان البياض
والسواد لو وجدا لا في محل لكانا لا يخلو اما ان يتضادا او لا يتضادا فان امتنع ان وجود احدهما على حد وجود
الاخر لم يصح لانه يقدح في تضادهما اصلا ويخرجهما عما هما عليه في انفسهما واذا تضادا كان يجب ان
يكون تضادهما على مجرد الوجود فكان يجب استحالة ان يوجد لونان في العالم وقد عرف فساده وهكذا
الحركة والسكون وغيرهما من الاعراض لو وجدت لا في محل **بين** ذلك انهما لو وجدا لا في محل
فاما ان يوجبا الحكم او لا لا يجوز الا يوجبا الحكم لان الحاجة الحكم لما هما عليه في ذاتهما فلو وجدا على حد

لا يصد عنها الايجاب لكان يكون قد انقلب جنسها واذا ادى ما مع انها وجدا لا في محل لكان الماكن
ان يوجبا هذا الحكم لهذا المحل ولا من ان يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص وكان يجب ان يوجبا
كون الجواهر كلها متحركة ساكنة في جهة واحدة وذلك يوجب انقلابهما عما هما عليه في انفسهما لان الجوهر من
لا من يرجع انهما لا يصح وجودهما في جهة واحدة فان لك بهذه الجملة صحة ما ادعيناه من ان هذه الاعراض
اذا لم توجد لا في محل فانها لا يصح ذلك فيها لانها اذا وجدت لا في محل ادى اما الى انقلابها عما هي عليه في
ذاتها او الى ايجاب غيرها وليس كذلك الارادة فان الذي تقتضيه ما هي عليه في ذاتها فوان يوجب الحكم
للحي وتضاد ضدها عليه وهي مع انها موجودة لا في محل توجب الحكم لله تعالى وتضاد ضدها عليه فلا تنقلب
عما هي عليه في ذاتها **واحدها تتعلق به قولهم** انه تعالى لو كان مريدا بارادة محدثة
موجودة لا في محل لكان لا يختص تلك الارادة بالله تعالى وحال الهامع الله تعالى كحالها معنا فاما ان يوجب
الحكم لنا وله جميعا او لا يوجب الحكم لاحد اصلا فاما ان يوجب الحكم لاحدهما دون الآخر فلا **والاصل**
في الجواب عن ذلك ان الارادة علة وصح في العلة ان يختص بالمعلول غاية الاختصاص وغاية الاختصاص
بطريقة الحلول اذا كان ممكنا وطريقة الحلول فيها ممكنة فيما لم تحلنا انقطع اختصاصها بنا واذا
انقطع اختصاصها بنا وجب ان يختص بالله تعالى سيما اذا كان وجودها على حد وجود القديم والاخر جنب
عن كونها موجبة فاختصت به دون سائر وصار في ايجاب الحكم له اولى وصار الحال فيها كالحال في
حسن من احسانه المقدور لما اذا ثبت كونه مقدورا وثبت انه غير مقدور لنا فانه والحالة هذه
لابد من ان يكون مقدورا للقديم تعالى والا خرج عن كونه مقدورا كذلك في مسائلنا **شبهة**
اخرى لهم في المسلة وهي انهم قالوا لو كان اختصاص الارادة بالقديم تعالى من حيث ان وجودها على حد وجود
القديم لوجب في افنا ان يختص به لان وجوده على حد وجود القديم فيجب ان يتعالى الله عن ذلك كما يقع
الجواهر **والاصل في الجواب** عن ذلك ان هذا لا يصح لان الفنا انما ينفي الجواهر لا لان وجوده
على حد وجود الجواهر بل لانه ضد لها وصار الحال في ذلك كالحال في السواد والحلاوة اذا وجدا
في محل واحد فطرى عليهما بياض وكما انه لا يجب في البياض ان ينفيهما جميعا وان كان وجوده على
حد وجودهما لما لم يكن ضدا لهما وانما يجب ان ينفي ما يضاده وهو السواد كذلك هاهنا **شبهة اخرى**
لهم في المسلة وهي انهم قالوا لو كان القديم تعالى مريدا بارادة محدثة لكان لا بد لتلك الارادة من
محدث وفاعل فلا يخلوا اما ان يكون فاعلها الواحد منا وذلك اما ان يفعله في نفسه او في غيره واذا فعله
في نفسه فان يوجب الحكم له اولى واذا فعله في غيره لم يصح لان تعديه الفعل عن محل القدرة لا يمكن
الا بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد الارادة **واما** ان يكون فاعلها الله تعالى وذلك يوجب ان
يكون مريدا لتلك الارادة والكلام في تلك الارادة كالكلام في هذه فيتسلسل **والاصل في**
الجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لان الارادة جنس فعل وجنس الفعل لا يحتاج الى الارادة فيصح من
الله تعالى ان يريد ما يريده وان لم يرد ارادته **بين** ذلك ان الارادة لا تفعل مقصودة وانما تقع تبعا
الا ترى ان الآكل اذا اراد الاكل فان ارادته تابعة للاكل لا انها مقصودة بل المقصود هو الاكل
بما يدعوا اليه يدعوا الى ارادته وكذلك الحال في غير الاكل فكيف يجب ان تراد الارادة حتى يلزم
عليه ما لا نسلمهم **على** ان في بعداد شيء من اصحابنا من احال ارادة الارادة وزعم انها كالقدرة
والعلم في انها لا يصح ارادتها **ونحن** ان صححنا ارادة الارادة فلم توجبه ولم نلزم على الجواز ما يلزم
لبس

٤

على الوجوب ثم يقال لهم اليس احدنا اذا اكتسب فلا بد من ان يريد الاكتساب بارادة مكتسبة
ثم لا يجب ان يريد تلك الارادة المكتسبة بارادة اخرى مكتسبة والا لزم وجود ما لا نهاية له من الارادة
المكتسبة فهلا جاز مثله في مسئلتنا ان يقال ان الله تعالى مريد بارادة محدثة ثم لا يريد تلك الارادة
بارادة اخرى حتى لا يتسلسل ومتى قالوا نسبنا ذلك في الواحد منا الى ارادة ضرورية قلنا لهم فكان
يجب ان يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطرا الى الارادة غير مختار فيها وان يجد ذلك الاضطرار
من نفسه ومعلوم خلافه **ومما يتعلقون به** قولهم لو كان القديم تعالى مريدا بارادة محدثة
لكان قد حصل على هذه الصفة بعد ان لم يكن عليها فيجب ان يكون قد تغير وجوابنا ما يريدون بالتغير
فان اردتم به انه حصل على هذه الصفة بعد ان لم يكن عليها فهو الذي نقوله وان اردتم انه صار غير
ما كان فليس يجب اذا حصل الذات على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك ان يتغير الا ترى انه تعالى
لم يكن فاعلا فيما لم يزل ثم حصل فاعلا بعد ان لم يكن ولم يجب ان يكون قد تغير وكذلك لم يكن خالقا ولا
رازقا ولا محسنا ثم حصل كذلك ولم يجب ان يكون قد تغير كذلك في مسئلتنا فاما قولهم في المحل
اذا ابيض بعد ان كان اسود انه تغير فذلك على اعتقادهم انه صار غير ما كان والاشياء يتغاير بعضها
فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين **واما ما يتعلق به احد الفريقين**
دون الآخر فقولهم انه تعالى لم يكن ساهيا ولا غافلا فيما لم يزل فيجب ان يكون مريدا وهذه طريقة ابن كلاب
شيخ الاشعري فانه ابدا يستدل بانتفاء الصفة على اثبات ضدها وبنفيها على اثبات ضدها غير ان
تلك الطريقة لا تتأتى هاهنا لان ضد السهو والغفلة انما هو العلم لا الارادة فان قال لم لا يجوز ان
يضادهما للارادة كما يضادان للعلم **قلنا** لان الارادة تخالف العلم والشيء الواحد لا ينفي مختلفين
غير ضدين على ان الاستدلال بانتفاء الصفة على اثبات ضدها انما يجب ان لو لم يجز خلو الذات عن
الضدين جميعا فاما اذا كانت الذات يصح خلوها عنهما جميعا فلا وفي مسئلتنا يصح خلو القديم تعالى وغيره من
الاحياء عنهما بدليل النقض الا ترى انه تعالى غير ساه ولا غافل عن مراداته ثم لا يجب ان يكون مريدا لها
وكذلك فهو غير غافل عن الماضي والباقي ولا يصح ان يكون مريدا لهما وهكذا فان المسلمين غير ساهين
ولا غافلين عن مضي اليهود والنصارى الى الكنائس والبيع ثم انهم غير مريدين لذلك فيفسد ما قالوه
وقريب من هذا قولهم انه تعالى لم يكن كارها فيما لم يزل فيجب ان يكون مريدا وقد اجبنا عن هذا وبينا
ان الاستدلال بانتفاء الصفة على اثبات ضدها او بنفيها على اثبات ضدها انما لا يصح الا اذا استحال خلو الذات
عن الضدين جميعا وبينا ان احدنا مع كونه عالما بالمسروقات للناس في الاسواق قد لا يريدها ولا يكرهها
فلا نطول الكلام بها

فصل فيما يريده الله تعالى وما لا يريده من فعل نفسه ومن فعل غيره

وقبل الشروع فيه نذكر مقدمة تكون توطئة للباب
فنقول ان العالم بما يفعله اذا كان له فيه غرض وكان ذلك الفعل مقصودا بنفسه غير تابع لغيره
فانه لا بد من ان يريده اذا لم يكن هناك منع ولا بد من استكمال هذه الشرائط لانه لو لم يكن عالما بما يفعله لصح
ان يفعل ولا يريده ولا بد من ان يكون له فيه غرض ويكون مقصودا بنفسه غير تابع لغيره لانه لو لم يكن كذلك
لصح ان يفعل ولا اراده الا ترى ان الجلاد مع علمه بان عدد الضرب يتصل بالتراب قد يجلد ويتصل
التراب ثم لا يريده لما كان يتصل بالتراب غير مقصود بنفسه وانما المقصود هو نفس الجلد وكذلك فان القصاب

فلا يبدأ إلا لم يقع عليه بأن القصد فلو ما يفعل عن الا لم لما لم يكن مقصودًا والمقصود غيره كذا في مسائلنا
ولا بد من ارتفاع الموانع لأنه لو منع والحال ما ذكرناه من الارادة لكان يصح منه الفعل ولا ارادة ألا ترى
أن من عدم آلة الطعام وبه الحاجة إليه لم يمنع من ارادته فإنه يأكله لا محالة فأما عند اجتماع هذه
الشرائط فإنه لابد أن يفعل من يريد إذا ثبت هذه الجملة عدنا إلى المسألة فاعلم
أن القديم تعالى لابد من أن يكون مريدًا لسائر ما يفعله سوى الارادة والكراهة لاجتماع هذه الشرائط
التي اعتبرناه وإنما لم يجب ذلك فيهما لأن هذه الشرائط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة في إرادتهما وليسا
مما يصح أن يرادا فإنما يصح حدوثه يصح أن يراد ويكره والارادة والكراهة مما يصح حدوثهما
وأما أفعال العباد فعلى ضربين أحدهما له صفة زائدة على حدوثه ووصفه حسنه والآخر ليس
له صفة زائدة على ذلك وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريده ولا يكرهه وأما ما له صفة زائدة على حدوثه
وصفه حسنه فعلى ضربين أحدهما قبيح والآخر حسن فما كان قبيحا فإنه لا يريده البتة بل يكرهه ويسخطه
وما كان حسنا فهو على ضربين أحدهما ما له صفة زائدة على حسنه والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه
وهذا الثاني إنما هو المباح والله تعالى لا يجوز أن يكون مريدا له على ما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى
وأما الأول وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب أو المندوب إليه وكان ذلك مما يريده
القديم تعالى بدليل أن ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون آكد
من الأمر لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب الجزيل ونهى عن خلافه وزجر عنه
وتوعد عليه بالعقاب العظيم فيجب أن يكون القديم تعالى مريدا له على ما نقوله وبعد فإذا كان العبد
مطيعا لله بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريدا لها لأن المطيع هو من يفعل ما أراده
الغير يدل عليه قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع أي لا يفعل ما أراده يدل على ذلك أيضا
قول سويد بن أبي كاهل: رُبَّ من أنضجتُ غيظًا صدرَه ... قد تمنّى لي موتًا لم يُطَع
أي لم يفعل ما أراده وكذلك فقد روي أن النبي صلى الله عليه ضرب بعقبه في الأرض بين يدي عمه العباس
فنبع الماء فقال له عمه يا ابن أخي إن ربك ليطيعك فقال له النبي صلى الله عليه وأنت يا عم لو أطعت الله لأطاعك
فإن قيل فلا كان المطيع هو من يفعل ما أمر به الغير قلنا إن الأمر المجرد عن الإرادة لا يعتبر
عن النهي أو ما في معناه من التهديد فكان يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ما
شاؤوا لقوله تعالى اعملوا ما شئتم وكان يجب أن يكون إبليس مطيعا لله تعالى بأن يستفزز من استطاع وبأن يجلب
على المكلفين بخيله ورجله لقوله واستفزز من استطعت الآية ومعلوم خلافه وبعد فإن العبد
إذا فعل ما أراده السيد يكون مطيعا له وإن لم يصدر من جهته أمر بأن يكون السيد ساكتا أو أخرس
والذي يوضح هذه الجملة ما قدمناه من قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فاستعمل الطاعة حيث لا
يتصور الأمر وكذلك قول سويد يدل على ما ذكرناه وأما المباحات فإنه تعالى لا يريدها
ولا يكرهها لا في الدنيا ولا في الآخرة عند شيخنا أبي علي لأنه لا فائدة في ذلك وحمل قوله تعالى لأهل الجنة
كلوا واشربوا هنيئا على الإباحة ولم يجعله أمرا وأما عند أبي هاشم فإنه تعالى يريدها في دار الآخرة قال
لأنه يحصل هناك فائدة ما لا يحصل في دار الدنيا وهو أن أهل الجنة إذا عرفوا أن الله تعالى يريد تلك
المباحات منهم كان ذلك أهنأ لهم وأطيب وصار الحال فيهم مثل الضيف إذا علم من حال المضيف

انه يريد منه سائر ما قدمناه انه فعلها ان ذلك يريد في ولده لا نذكر ذلك في مسالتنا هذه واخرى قوله تعالى كلوا
واشربوا على ظاهره وقال انه امر على الحقيقة وهذه الجملة كلها عارض في الكلام اذ المقصود
بيان انه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاءها بل يكرهها ويسخطها والذي يدل على ذلك
هو ان على الله ما يعلم انه كراهة لغيرها هو النهي وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو آكد من النهي
لانه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الاليم وامر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه
بالثواب العظيم كل ذلك دلالة منه على انه تعالى لا يريد هذه المعاصي بل يكرهها وقد استدل رحمه
الله تعالى على هذه الجملة بآيات من القرآن في هذا الباب
سنتكلم على ان كان الله تعالى الحكيم نراه فيما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل فمن جملتها
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ووجه الاستدلال به هو ان قوله ظلما نكرة والنكرة في النفي تعم
وظاهره انه يقتضي انه تعالى لا يريد شيئا مما يقع عليه اسم الظلم وصار ذلك بمنزلة قول القائل ما رايت
رجلا وكان ظاهره يقتضي انه لم ير احدا ممن يقع عليه اسم الرجل كذلك في مسالتنا فان قيل
اكثر ما في هذا هو انه تعالى لا يريد ان يظلم العباد فمن اين انه لا يريد ان يظلموا قلنا من حيث ان الآية
عامة في سائر ما يقع عليه اسم الظلم فيجب القضاء بانه لا يريد شيئا منه ومما يدل على انه تعالى مريد للطاعات
من الواجبات والنوافل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا اللام لام الغرض
والارادة فكانه قال ما خلقتهم واردت منهم الا العبادة وقوله والله لا يحب الفساد يدل على انه
لا يريد الفساد ولا يحبه وسواء كان من جهته او من جهة غيره سواء كان متعديا او غيره وايضا فلو
اراد هذه المعاصي والقبائح والكفر لوجب ان يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم لانهم فعلوا ما اراده
الله تعالى ومتى قالوا ان الله تعالى لم يامرهم بهذه المعاصي فلذلك لم يكونوا مطيعين له قلنا قد اجبنا
عنه فلا يلزمنا الاعادة واعلم ان الظلم كما يقع على الضرر الذي يتعدى فقد يقع على ما لا يتعدى
وعلى هذا قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقوله ربنا ظلمنا انفسنا وقال ولكن انفسهم يظلمون الى
غير ذلك وان كان على الحقيقة الظلم اسم للضرر المتعدي على الشرائط المذكورة قبل ولانه سائر ولا اشبه..
المتعدي وغير المتعدي واحد ما يدل عليه من جهة السمع قوله تعالى بعد عده
الفواحش والمعاصي كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها بين ان المعاصي كلها
مكروهة عنده ولن يكون كذلك الا وهو كاره لها ولا يكون كارها لها الا وهو غير مريد لها اذ لو كان
مريدا لها مع الكراهة لكان حاصلا على صفتين ضدين وذلك مستحيل واحد ما يدل على انه
تعالى لا يريد القبائح هو انه تعالى لو كان مريدا للقبائح لوجب ان يكون فاعلا لارادة القبيح وارادة القبيح قبيحة
والله تعالى لا يفعل القبيح لانه عالم بقبحه مستغن عنه فان قيل ان هذا مبني على انه تعالى مريد بارادة يفعلها
ونحن لا نسلم ذلك قلنا اما قد بينا انه تعالى مريد بارادة محدثة موجودة لا في محل وتكلمنا عليه فلا
نعيده فان قيل ومن اين ان ارادة القبيح قبيحة قلنا هذا معلوم على الجملة بالاضطرار لانا
لا نشك ان الارادة من القبيح قبيحة فيما نورده ووجهه ان يكون مشابهة في القبح والذي يؤثر في كون الكلام
امرا وخبرا ليس الا الارادة فان قيل يلزم على هذا ان القدرة على القبيح قبيحة لانها تؤثر في ذلك قلنا
ان بينهما فرقا فان القدرة مصححة وبابها على طريق التصحيح بخلاف الارادة فان قيل هلا اسم

ارادة القبيح الى ما يكون قبيحا والى ما يكون حسنا كما تنقسم ارادة الحسن الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا
قلنا ان ارادة القبيح انما تقبح لكونها ارادة للقبيح بدليل انه متى عرف كونها على هذه الصفة عرف
قبحها وان لم يعرف امرا اخر ومتى لم يعرف كونها على هذه الصفة جوز ان يكون حسنة وجوز ان يكون
قبيحة فلم يجز انقسامها الى قبيح وحسن وليس كذلك ارادة الحسن فانها لا تحسن لكونها ارادة للحسن ولا القسمة تلك
القسمة التي ذكرتموها ولهذا كان المتمني للعقوبة لو اراد من الله تعالى ان يعاقبه كانت ارادته قبيحة والعقوبة
حسنة فان قيل لو وجب في الارادة المتعلقة بالقبيح ان يكون قبيحة كلها لوجب في الارادة المتعلقة
بالحسن ان يكون حسنة كلها لانهما في طرفي نقيض قلنا غير ممتنع في فعل من الافعال اذا كان قبيحا
كله الا يكون نقيضه حسنا كله فانك تعلم ان الكذب قبيح كله ولم يجب في الصدق ان يكون حسنا
كله فانك تعلم ان الصدق لمن يسأله لا لداعية قد توارى عن عدوه يكون قبيحا وكذلك ان تكليف ما لا يطاق
قبيح كله ولا يجب في تكليف ما يطاق ان يكون حسنا كله واحد مما يدل على ان الله تعالى لا يجوز
ان يكون مريدا للمعاصي هو انه لو كان مريدا لها لوجب ان يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك
لا يجوز على الله تعالى وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى فان قيل ولم قلتم انه اذا كان مريدا
للمعاصي وجب ان يكون حاصلا على صفة من صفات النقص قلنا الدليل على ذلك انا شاهدنا
احدنا متى كان كذلك كان حاصلا على صفة من صفات النقص وانما وجب ذلك لكونه مريدا للقبيح
فيجب مثله في الله تعالى فان قيل انما وجب ذلك في الواحد منا لانه مريد بارادة محدثة يستحق بفعلها الذم
اذا تعلقت بالقبيح والقديم تعالى مريد لذاته فكيف يقاس احدهما على الاخر قلنا ان هذا لا يصح لان الصفة
اذا كانت من صفات النقص فلا يفترق الحال بين ان يكون مستحقة للنفس وبين ان يكون مستحقة لمعنى
الا ترى ان كونه جاهلا لما كان من صفات النقص لم يفترق الحال بين ان يكون مستحقا للنفس وبين ان
يكون صادرا عن علة في انه في كلا الحالين يقتضي النقص فان قيل ان الله تعالى انما يريد المعاصي والمآثم
ان يكون مساوية فاسدة لانه يريدها على الحد الذي نريدها قلنا واي مانع من ان يريدها على الحد
الذي يريد هذا الحد انضافوا وهو مريد لذاته او بارادة قديمة والمرادات غير مقصورة على ان الارادة
لا يتعلق بصحة الصحيح وافساد الفاسد ولهذا لا يختلف الحال في صحته وفساده بالارادة وعدمها واحد
مما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا للمعاصي هو انه لو كان كذلك لوجب ان يكون
نهى عن ذلك فلو كان مريدا لها لم يجز ذلك الا ترى ان العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزئ
به واذا لم يجز ذلك فيما بيننا فلان لا يجوز في الله تعالى وهو احكم الحاكمين واعدل العادلين احرى واولى
وايضا فلو كان مريدا لها مع انه نهى عنها لكان يجب ان يكون حاصلا على صفتين ضدين اذ النهي لا يصير نهيا الا
بالكراهة وذلك محال واحد مما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا للمعاصي هو انه لو
كان كذلك لوجب ان يكون مختارا لها لان الاختيار والارادة واحد ومتى قالوا ان الاختيار انما
يستعمل في الارادة المتعلقة بفعل نفسه فكيف يصح هذا الكلام قلنا المسلمون متى حكموا ان هذه
المعاصي كلها من فعل الله تعالى تجوزوا اما الوصاكم واحد مما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون
مريدا للمعاصي هو انه لو كان مريدا لها لوجب ان يكون محبا لها وراضيا بها لان المحبة والرضا والارادة
من باب واحد لانه لا فرق بين ان يقول القائل احببت ورضيت وبين ان يقول اردت حتى لو اثبت
احدهما ونفى الاخر لعد مناقضا فهذه جملة الكلام في ذلك والقوم يتعلقون في

هذا الباب يشبه من جملتها قوله تعالى ولقد ذرأنا
لجهنم كثيرا من الجن والانس وجه تعلقهم بها هو انهم يقولون ان هذه اللام لام الغرض ولها نظائر
كثيرة في اللغة فظاهر الاية يقتضي انه تعالى خلق كثيرا من الجن والانس ليعاقبهم في نار جهنم ولن يكون كذلك
الا ويريد منهم ما استوجبوا به العقوبة وفي ذلك ما نريده والاصل في الجواب عن ذلك ان اول ما في
هذا انه لا يمكنكم الاستدلال بالسمع لان صحة السمع مبني على كونه تعالى عدلا حكيما وانتم لا تقولون بذلك بل قد
سددتم على انفسكم طريق العلم باثبات الصانع على ما مر فكيف يمكنكم الاحتجاج به ثم نقول لكم
ان هذه اللام لام الغرض مما لا يصح لان لام الغرض مما لا يدخل في الاسماء الجامدة وانما يدخل على المصادر
والافعال المضارعة وعلى هذا لا يقال دخلت بغداد للسماء والارض كما يقال دخلت بغداد
للعلم او لطلب العلم وجهنم اسم جامد فكيف يدخله لام الغرض ومتى قالوا المراد به المعاقبة بجهنم
كان ذلك عدولا عن الظاهر واذا عدلوا عن الظاهر فلسنا بان نعدل اولى منا فنأوله على وجه يوافق
دلالة العقل والسمع فنقول ان هذه اللام لام العاقبة ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة قال
الله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومعلوم انهم لم يلتقطوه لهذا الوجه بل التقطوه ليكون
لهم قرة عين كما حكى الله عنهم ذلك بقوله وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه وقوله تعالى ربنا
انك آتيت فرعون وملأه زينة واموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وقوله انما نملي لهم ليزدادوا
اثما اي وعاقبتهم ان يزدادوا اثما وقال الشاعر له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر: وللموت تغذوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن

وقال آخر: اموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها ويقال في المثل
رب ساع لقاعد آكل غير حامد نوع هذه الجملة ان الاية وردت مورد الذم ولا يستحق احد
الذم على انه خلقه للمعاقبة وليس لا ان نحمله على ما قلنا ليوافق دلالة العقل ولا يناقض قوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون

واحد ما يتعلقون به في هذا الباب
قولهم لو وقع في هذا العالم ما لا يريده الله تعالى او لم يقع ما اراده لدل على عجزه وضعفه كما في الشاهد
فان الملك اذا اراد من جنده ورعيته امرا من الامور ثم لا يقع او وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه
كذلك يجب مثله في الغائب والاصل في الجواب عن ذلك من طريق العلم هو ان يقولوا ما يريده الله
لا يخلو اما ان يكون من فعل نفسه او من فعل غيره فان كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه
ونقصه لان من حق القادر على الشيء اذا حصل داعيه اليه ان يفعل لا محالة حتى ان لم يفعل دل على انه غير
قادر عليه وان كان ما يريده من فعل غيره فاما ان يريده على طريق الاكراه والحمل او على طريق الاختيار
فان اراده على طريق الاكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذي يوصله الى الحمل والاكراه فاما اذا
اراده على طريق الاختيار مردود الى ... يعود نفعه او ضرره اليه ثم لا يقع لم يدل على عجزه ونقصه لان المرجع
بالعجز الى زوال القدرة وليس يجب اذا لم يقع امر من الامور من الفاعل المختار ان يدل على عجزه واما الجواب
عما قالوه في الملك فقد دخل فيما تقدم لانه اما ان يريد ما يريده على سبيل الاكراه او على سبيل الاختيار
فان اراده على سبيل الاكراه ثم لم يقع دل على عجزه ونقصه وانه غير قادر على السبب الذي يلجئهم الى ذلك
الفعل فاما اذا اراده على طريق الاختيار كان يريد منهم ان يطيعوا الله تعالى ويطيعوه ليسعدوا
يسعدوا ء

اي وعاقبتهم ان يضلوا عن سبيلك ع

بذلك ويجوز وانما الثواب الجزيل ثم لا يصح لا يدل على عجزه وضعفه ان لا يعود الى الله ضرر ولا نفع
ويزيد ما ذكرناه وضوحا ان النبي اذا اراد من المكلف الايمان على طريقة الاختيار لكيلا يستحق
من الله تعالى العقوبة ثم انه لم يفعله وبقي على سوء اختياره اذا لم يحصل ذلك لم يدل على عجز النبي صلى الله عليه
وكذلك فان المسلمين اذا ارادوا من النصارى واليهود ان يتركوا المضي الى الكنائس والبيع وان يدخلوا في
الاسلام على طريق الاختيار فاذا لم يتركوا ذلك لم يدل على ضعف المسلمين وعجزهم وانما يدل على عجزهم ان لو رجع
اليهم نفع او ضرر فاما اذا خلا عن هذين فلا، ويقال لهم اليس ان الله تعالى مريد من عباده الطاعة ثم لم يقع
ولم يدل على عجزه وضعفه مع ان الملك في الشاهد لو اراد من جنده نوعا من الامور ثم لم يقع لكان
ذلك دالا على عجزه وضعفه فان [illegible] لو اراد منهم ذلك الامر ثم لم يقع فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب في هذا
الباب فان قالوا لو [illegible] في الموضعين لا ان احدنا لا يامر الا مع الارادة فلهذا دل على عجزه ونقصه وليس
كذلك القديم تعالى فانه يامر بما لا يريده ولا يحب ما ذكرتموه قلنا لهم هذا لا يصح لان الله تعالى لا يامر بما
لا يريده وبعد فلو كان كذلك لكان يجب اذا امر الملك بامر من الامور من دون الارادة ثم لم يقع
ان لا يلحقه الله لا يدل على عجزه ونقصه والمعلوم خلافه على انا قد بينا ان الامر لا يصير امرا الا بالارادة
وان هذه القضية لا تختلف شاهدا وغائبا فيفسد ما قالوه ثم انا نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة في
الارادة لوجب ايضا في المحبة والرضا فكان يجب في الملك اذا احب فعلا من الافعال من الرعية ثم لا يقع
دل على عجزه ونقصه ومعلوم خلافه الا ان هذا ما يلتزمه الاشعري فلا معنى لالزامه اياه وانما يجب
ان يلزم هؤلاء النجارية فانهم يرومون الفرق بين الارادة والمحبة والرضا ولا سبيل الى ذلك لهم فقد بينا فيما تقدم
ان هذه الالفاظ كلها من باب واحد ودللنا عليه بما لا طائل في اعادته فان قالوا كيف يصح قولكم
ان الارادة والمحبة والرضى من باب واحد مع ان القائل يقول احب جاريتي ولا يقول اريدها ولا ارضاها
فلو كان معاني هذه الالفاظ واحدة لجاز ان يستعمل بعضها مكان البعض كما في القعود والجلوس وغير
ذلك قلنا لا شك انها متفقة في المعنى حقيقة وغير ممتنع في اللفظين المتفقين في المعنى ان يستعمل
احدهما مجازا حيث لا يستعمل الاخرى وعلى هذا ان الغائط والمكان المطمئن كان في الاصل واحدا
ثم استعمل احدهما في الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الاخر كذلك في مسالتنا فهذه جملة ما يقال
على هذه الشبهة من طريق العلم فاما اذا سلكنا معهم طريقة الجدل فالاصل فيه ان نقول من اين
يجب اذا لم يقع ما اراده الله تعالى ان يدل على عجزه فان قالوا لان في الشاهد اذا لم يقع ما اراده الملك من
جنده دل على عجزه فكذلك في الغائب قلنا وباي علة جمعتم بين الشاهد والغائب ولا تجدون الى
تصحيح ذلك سبيلا ثم يقال لهم ما انكرتم ان هذه القضية انما وجبت في الشاهد لان الملك ينتفع بارادته
من جنده ويعود نفعه وضره اليه وليس كذلك القديم تعالى فان المنافع والمضار مستحيلة عليه يوضح
ذلك ان الملك لو اراد من جنده ما لا ينتفع به كان يريد منهم ان يصلوا بالليل ويصوموا بالنهار ليسعدوا
بذلك ويستحقوا به عند الله المثوبة ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعفه فكيف يصح ما ذكرتموه ومما يتعلقون
به قولهم اجمعت الامة على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وهذا يدل على ان كل ما وقع
في العالم من الكفر والمعاصي فبمشيئة الله تعالى وفي ذلك ما نريده والاصل في الجواب عن
ذلك ان دعوى الاجماع فيها غير ممكن لان [illegible] فيه وانما هو من اطلاقات المجبرة على ان الاستدلال
بالاجماع على هذه المسالة غير ممكن لان كون الاجماع حجة انما يستند الى الكتاب او الى السنة وكلاهما
انما يثبت حجة اذا ثبت عدل الله تعالى وحكمته وانه لا يفعل القبيح ولا الكذب ولا [illegible] وكيف يصح

هذا الاجماع ثم يقال لهم إن مراد الامة بهذا القول لا يعلم ضرورة فبم علمتم مرادهم بهذا
القول ضرورة فلابد من ان يصار الى التأويل كما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله لان الاجماع ان لم يفضل
عن الكتاب والسنة لم يزد عليهما واذا استعملوا التأويل فليسوا بالتأويل اولى منا فنتأوله على وجه يوا
فق دلالة العقل والسمع فنقول ان مرادهم بذلك ما شاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشأ من فعل نفسه
لم يكن ولا يجوز غير هذا لان مراد الامة بذلك وصف قدرة القديم تعالى وبيان تمدحه ولا يتم ذلك الا
على الحد الذي قلناه يوضح ذلك انه لا يمتنع ضعف المريد وقوة من يريد منه الفعل فكيف يدل وقوع
ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى ثم يقال لهم اليس الامة اتفقت على قولهم لا مرد لامر الله ثم لا يقدح
في ذلك اصرار الكفرة على الكفر واقدام الفسقة على الفسق فهلا جاز مثله في مسألتنا فان قالوا انما لا
يقدح ذلك في الاجماع لان المراد بذلك لا مرد لما يريده الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره قلنا فارضوا
بمثل هذا الجواب ثم نعارضهم بقول الامة استغفر الله من جميع ما كره الله فنقول لو كانت
الامور على ما ذكرتموه لكان يجب ان يكون الاستغفار واقعا على ما يريده الله تعالى وكان يجب ان يصح قولهم
استغفر الله من جميع ما اراده الله تعالى بدل قولهم من جميع ما كره الله وقد عرف خلافه واحد ما
يتعلقون به في هذا الباب قولهم قد ثبت انه تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب ان يكون مريدا
لها لان العالم بما يفعله لا بد من ان يريده كما في الشاهد فان الواحد منا اذا كان فاعلا للقبيح عالما به كان
مريدا له وكذلك القديم تعالى قلنا وبايّة علة جمعتم بين الشاهد والغائب فلا تجدون الى ذلك سبيلا
ثم نقول لهم اليس الواحد منا يفعل الارادة والكراهة ثم لا يجب ان يكون مريدا لهما وان علمهما فهلا جاز
مثله في القديم تعالى على ان هذه الشبهة مبنية على ان الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها ودون تصحيح ذلك
خرط القتاد شبهة اخرى لهم في المسألة قالوا ان القديم تعالى اذا كان عالما بما في العالم
من الكفر والمعصية ثم لا يمنع من ذلك مع ان له المنع منه دل على انه مريد له والذي يدل عليه الشاهد
فان الملك اذا علم من جنده ورعيته امرا من الامور ثم لا يمنعهم من ذلك مع ان له المنع منه دل على انه مريد
لذلك الامر كذلك في مسألتنا وجوابنا ان هذا باطل بالامام والمسلمين اذا علموا مضي اليهود والنصارى
الى الكنائس والبيع لانهم مع علمهم بذلك اذا لم يمنعوا لم يدل على انهم ارادوا مواظبتهم على ذلك فان قالوا
انا قد احترزنا عن هذا بقولنا وله المنع وليس للامام ان يمنع الذمي من المضي الى بيعه فلا يلزم قلنا هذا
احتراز لمجرد دفع الالزام وذلك لا يغني لولا هذا والا كان لا يعجز احد من المبطلين عن دفع ما الزم فيفسد
ما طلبوه بهذا الجنس من الاحترازات وبعد فانا نعرض الكلام في الحربي فيسقط هذا الاعتراض
ثم يقال لهم انا لا نسلم ان للقديم تعالى ان يمنع الكفار من الكفر مع انه يريد منعه التكليف عليهم لان في ذلك
رفع التكليف اصلا وابطال الاستحقاق المدح والذم وكيف يصح ما قالوه ومما يتعلقون به
في هذا الباب قولهم انه تعالى لو كان مريدا للطاعات لوجب اذا حلف الواحد منا ليقضين الطاعات
وعلقه بمشيئة الله تعالى كان يقول والله لاصومن غدا ان شاء الله تعالى ان يحنث ان لم يات بتلك الطاعة وقد اجمعت
الامة على خلافه فدل على انه تعالى انما يريد الواقعات كفرا كان او ايمانا لا الطاعات على ما تقولونه والاصل
في الجواب على ما ذكره شيخنا ابو علي ان هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط وانما يورد لقطع الكلام
على العادة ليعلم انه شاك متردد في ذلك غير قاطع عليه كما يقتضيه العرف واذا كان كذلك لم يجب
ان يحنث وهذه الطريقة سلكها شيخنا ابو هاشم فاما شيخنا ابو عبد الله البصري فقد اجاب بجواب آخر
فقال ان هذا الكلام وان كان يراد به حقيقة الشرط فان غرض الحالف بذلك افعال ر... والله تعالى

لذلك وسهل سبيله اليه واذا لم يحصل دل على انه لم يوفق لانه لم يكن له في المعلوم لطف يختار عنده المطلوب
منه لا محالة فليهذا الرحث الا ان ما ذكره شيخنا ابو علي اسلم واوضح وابو هاشم لما ذكر في الجواب ما
حكيناه قيل له فلو اراد به حسبه الشرط كيف كان يكون الحال قال انه كان يحنث فقيل له خرق
الاجماع قال لا لان لا اجماع لم يسبق الى ما انتهينا اليه فلو انتهوا الى هذا الموضع لما اجابوا الا بما اجبت
وبعد فان دعوى الاجماع في ذلك غير ممكن لان عامة المرجئة على خلافه في انهم نصوا في كتبهم على ان
رجلا لو قال لامرأته انت طالق ان شاء الله فانه ينظر فان كان ممسكا لها بالمعروف لم يقع الطلاق لان
الامساك على هذا الوجه مباح والله تعالى لا يريد المباح وان لم يكن ممسكا لها بمعروف وقع الطلاق
وهكذا قالوا في العتق وقد نصوا على ان السيد اذا قال لعبده انت حر ان شاء الله ينظر فان كان العبد
خيرا عفيفا صالحا يتقرب الى الله باعتاقه ويخليه لعبادة ربه عتق وان لم يكن كذلك لم يعتق
فسد قولهم من سائر الوجوه **واحد ما يوردونه** في هذا الباب قولهم قد ثبت ان الله تعالى
امرنا بمجاهدة الكفار ولم يكن ذلك كذلك الا وهو مريد لما لا يتم الجهاد الا به **والاصل في الجواب**
عن ذلك لم قلتم انه تعالى اذا امرنا بمجاهدة الكفار لا بد من ان يكون مريدا للكفر الذي لا يتم الجهاد الا به اليس
الرسول عليه السلام اذا امر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا يجب ان يكون مريدا منهم الزنا
ولا يجب ان يكون مريدا لما لا يتم الاغتسال والتوبة الا به وهو الزنا كذلك في مسلتنا **وايضا** فان الحال
فيه كالحال فيما لو اراد اقامة الحد على الزاني والسارق وشارب الخمر فلا يجب ان يكون مريدا للزنا والسرقة
وشرب الخمر الذي لا يجب اقامة هذه الحدود الا عندها كذلك في مسلتنا فصح لك فساد ما يعتمدونه
في هذا الباب **ومما يتعلقون به** في هذا الباب قولهم لو لم يكن القديم تعالى مريدا للمعاصي
وكارها لها لكان يجب ان يقال ان هذه المعاصي وقعت شاءها القديم ام اباها رضيها او سخطها
ومن يكتب هذا فلا يلتبس كفره على احد **والاصل** في الجواب عن ذلك ان لا اباء يذكر ويراد
به كراهة الشيء مع المنع منه كما يقال فلان ابى الظلم اي منعه وقد يذكر ويراد به الكراهة فقط
اذا ثبت هذا فقولكم ان هذه المعاصي وقعت شاءها القديم ام اباها لا يخلو اما ان تريدون به ان هذه
المعاصي وقعت مع كراهة القديم تعالى فهذا الذي نعتقد وليس يكفر وان اردتم به انها وقعت
عن قادر على المنع من ذلك فان ذلك ليس يجب فانه تعالى قادر على ان يمنع منها وانما لم يفعل ذلك لئلا يرتفع
التكليف ولئلا يبطل استحقاق الثواب والعقاب فسد كلامهم وبطل تمسكهم **شبهة اخرى**
لهم في المسلة وهي انهم قالوا اوليس ابليس يريد موت الانبياء ومنعه منه والقديم تعالى يريده ولا يمنع ذلك منه
فهلا كان مثله في مسلتنا ان يريد القديم تعالى هذه المعاصي ولا تكون حاله في المعصية كحال ابليس اذا اراد زناها
والاصل في الجواب عن ذلك ان بين الموضعين فرقا لانه تعالى انما يريد اماتتهم لينقلهم من دار الفناء الى دار
البقاء ومن دار المهانة الى دار الكرامة ولما علم في ذلك من الصلاح واللطف وليس كذلك ابليس فانه
لا يريد هذا الذي يريده على الحد الذي ذكرناه فيسد ما طعنوه وانما يريده على وجه يقتضي ضعف
الاسلام والمسلمين **فان قيل** انه تعالى اذا اخبر فلانا يسلك طلما فانه لا بد من ان يريد منه طلما
والا كان مريدا لان يكون كاذبا تعالى الله عن ذلك وفي ذلك ما يريده **قيل** له ليس يجب ممن اخبر عن
امر من الامور ان يريد وقوع ما اخبر به لا محالة فمعلوم ان احدنا قد يخبر عن ان يعصل عنه موت ولمو
هو وان كان هذا لذلك اشد الكراهة وقولكم ان لم يرد وقوع ما اخبر عن وقوعه كان قد اراد كونه
كاذبا ما لا اصل له بل انما يكون قد اراد كونه كاذبا لو اراد الاخبار عن وقوع ما يعلمه انه لا يقع

قد اراد تكذيب نفسه لان الكذب خبر مخبره لا على ما هو به فاما اذا اخبر عن وقوع ما يعلم انه يقع
عن انه لا يريد وقوعه فانه لا يكون مريدا لان يكون كاذبا و لهذا يصح ان يكره كونه كاذبا
مع ارادته الاخبار عن وقوع ما يعلم وقوعه و لو كان الامر على ما ظنهم لكان يكون في هذه الحالة حاصلا
على صفتين ضدين مريد ذلك وصوفا ان النبي صلى الله عليه اخبار لحسنا يعلى لم يرد ان يفعل حسنى
وكره اشد الكراهة حتى روي انه بكى و لم يرد كونه كاذبا فكيف يصح قولهم انه ان لم يرد قتله
اراد كونه كاذبا

ويتعلقوا بايات من كتاب الله تعالى

مما ذكر

المسئلة نحو قوله ولو شاء الله ما اقتتلوا وقوله وما كانوا ليؤمنوا الا ان
يشاء الله وقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله واشباه ذلك والاصل في الجواب عن ذلك ان
نعلم ان الاستدلال بالسمع اصلا ممكن لان اثبات محدث في العالم مبني على اثبات محدث في الشاهد هد
والعلم لا يصح في الشاهد محدثا وكيف اسم في العالم محدثا حتى اسند الكلام بكلامه واحتج به
وايضا فان صحة السمع مبني على كون المحدث تعالى عدلا حكيما لا يكذب ولا يجور ولا يظلم واسم تكرحو ربهم
على الله تعالى ما هو اظهر من ذلك واعظم فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة ولا ما
لا يعرف هذه المسئلة لا يمكنا ان نعرف صحة السمع وكل مسئلة هذا سبيلها فان الاستدلال بالسمع
عليها متعذر

ووجه اخر

في سقوط الاستدلال بهذه الايات تعلقا لا توافق مذهبهم في هذا
الباب لان في الاية الاولة ان في الواقعات ما لا يريده الله تعالى الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله ما
اقتتلوا وهذا يشهد على ما ذكرناه وذلك يقدح فيما اصلوه من انه تعالى مريد لذاته وكذلك في الاية
الثانية لفظ أن وأن اذا دخلت على الفعل المضارع افاد الاستقبال وذلك يوجب الا يكون
كان لعدم مريدا فيما لم يزل فلا بد من ان يتاول فيتاولها على وجه يوافق الادلة العقلية

ويقول

ان المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الايات مشيئة الالجاء والاكراه ولها نظائر في كتاب الله جل
وعز قال الله تعالى ان نشا ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين وقال ايضا ولو شاء ربك
لامن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين فبين انه لو شاء ان يكرههم
على الايمان ويحملهم على ذلك امكنه غير انه يمهلهم ويكلهم الى اختيارهم حتى ان احسنوا الاحسان لانفسهم
استحقوا من الله تعالى الكرامة وان اساؤا الاحسان لنفسهم استحقوا الا فانه قبيح التكليف ولا يبطل
الاستحقاق اصلا وراسا ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما في كتاب الله تعالى على ما يدل على فساد مذهبهم
في هذا الباب وهي قوله سيقول الذين اشركوا وحسبك بها دلالة في هذا الباب قال الله تعالى
حاكيا عنهم سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب
الذين من قبلهم الاية حكى الله عنهم صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ثم اكذبهم بقوله
كذلك كذب الذين من قبلهم وقال بعده حتى ذاقوا باسنا والباس هو العذاب فبين استحقاقهم
للعقوبة من جهته تعالى بهذه المقالة وقال بعد ذلك قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون
الا الظن مشيرا بذلك انهم على الضلالة ثم قال ان يتبعون الا الظن بين انهم سلكوا في ذلك طريقة
التقليد والظن وختم الاية بقوله وان هم الا يخرصون مقرعا لهم ودالا على كذبهم لان الخرص انما هو
الكذب قال الله تعالى قتل الخراصون … فهذه الاية على ما ترى تدل على فساد هذه

المقالة من هذه الوجوه كلها وما يهذي به ابن ابي بشر الاشعري وغيره من ان الله تعالى اما ادام
هذه المقالة له لانها وردت منهم على طريق التهور وتعدوا عن الظاهر لان في الظاهر ما يمنع من ذلك لانه
لا يكذب المشتهري ولا يقال له هل عندك من علم فيما تقوله ولا يقال له ان اتبعت الا الظن

فصل في انه تعالى لا يجوز ان يعذب اطفال المشركين

بذنوب آبائهم وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم غير انه رحمه الله اورد ذلك لان بعض المجبرة
تدخل لشيء ذلك وتعلق بشبه ركيكة سنذكرها من بعد ان شاء الله تعالى وبه الثقة ونحن قبل
الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر حقيقة التعذيب اعلم ان التعذيب ايصال العذاب الى
الغير والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والاهانة فاذا ثبت هذا
فالذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يعذب اطفال المشركين بذنوب آبائهم هو ان تعذيب الغير من غير ذنب
ظلم والله تعالى لا يجوز ان يكون ظالما ما تعالى لانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه
وغناه عنه وقد استدل رحمه الله بالسمع على هذه المسألة تنبيها على ان الدلالة
السمعية من الكتاب والسنة تؤيد ما ذهبنا اليه واعتمدناه في ذلك فمما يدل على ما ذكرناه
من الكتاب الله تعالى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومعلوم ان الاطفال لم يبعث اليهم
الرسل فيجب الا يعذبهم الله تعالى على ما يقوله وقوله كل نفس بما كسبت رهينة والطفل لم يكتسب
ما يجب ان يعذب ومن السنة ما روي عن النبي صلعم انه قال رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ فثبت ان
القلم مرفوع عنه ولن يكون كذلك الا ولن يحسن تعذيبه فيقبح ان يعذب اطفال المشركين ظلم والله تعالى
لا يحابي فان قيل اما انكرتم ان ذلك لا يقبح منه لانه مالك الرقاب وللمالك ان يفعل في ملكه
ما شاء كالواحد منا قلنا له انا كما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطرارا ونعلم انه انما قبح لكونه
ظلما نعلم انه لا يختلف بحسب اختلاف الفاعلين سواء كان مالكا او لم يكن مالكا وبعد فلم نسلم
ان للمالك ان يتصرف في ملكه كيف شاء فان احدنا لو اشترى غيره في دار قوراء وزخرفها وفرشها
وبذل الجهد في ترويقها وتحسينها ثم اخذ في هدمها فانه يقبح منه ذلك ويزجر ولا يمكن منه وكذلك
لو جاء على نفسه المساواة لعظمه حتى حصلت النفيسة روثه من الترسيم ثم اراد ان يحرقها فانه يمنع من
احراقها واشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك بل يصفع دونه فان قيل ان هذه الامور انما يقبح
من الواحد منا لاجل النهي احدنا انما يمنع من هذه الامور ولا يحسن منه ذلك لانه ليس بمالك على
الحقيقة قلنا المالك ليس باكثر من ان يجوز له التصرف فيه الا على طريق الاباحة وهذا حال الواحد
منا فكيف يمنع من كونه مالكا فان قيل ان هذه الامور انما يقبح من الواحد منا لاجل النهي
وهذا غير ثابت في الله تعالى قيل له انا قد ذكرنا ان النهي لا تأثير له في قبح شيء من الاشياء لولا ذلك
والا كان يجب فيما لا يعرف النهي والناهي الا يعرف قبح هذه المقبحات من الظلم وغيره ومعلوم ان
هولاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع انكارهم الآمر والناهي والامر والنهي ومتى قالوا انهم لا يعرفون
قبح الظلم على الحقيقة وانما يعتقدونه قلنا هذا محال ولو امكن ان يقال ذلك ههنا لامكن مثله
في التفرقة بين السواد والبياض فيقال انهم لا يعرفون ذلك ولكنهم يعتقدونه وقد عرف خلافه ووجه
الجمع بينهما هو ان سكون النفس في احدهما كسكون النفس الى الآخر فهذه جملة الكلام في ذلك

وللمخالف في هذا الباب شبه منها قولهم ان الكفار اذنبوا فلهذا
يحسن تعذيب اطفالهم قلنا ان تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله سبحانه عن فعل الظلم وقد نزه
نفسه عن ذلك بقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال ولا يظلم ربك احدا ويقال فلو كان الامر كما ذكرتموه
لكان يجب ان يعذبوا في الدنيا بذنوب ابائهم وقد علم خلافه وربما يوردون هذا الكلام على وجه
اخر فيقولون ان الولد كالجزء من الوالد فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده قيل له ان هذا خلف من
الكلام وخطل من القول اذ لا شبهة في كونهما حيين متغايرين لا يتألم احدهما بألم الاخر ولا يلتذ بلذته ولو
امكن هذا في دار الاخرة لامكن مثله في دار الدنيا فكان يجب ان يجلد الولد بعقوق الوالد وان يقطع
يده بسرقته ومعلوم خلافه ومما يتعلقون به قولهم ان تعذيب اطفال الكفرة كتعذيب
ابائهم لان الكافر اذا راى ولده يعذب من اطباق النيران كان اشد عليه من ان يعذب نفسه
فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه وجوابنا انه وان كان على ما ذكرته الا انه لا يخرج من ان يكون تعذيب
من لا ذنب له وتعذيب من لا ذنب له قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر ويقال فلو جاز ذلك في
الاخرة للعلة التي ذكرتموها لجاز في دار الدنيا مثله فكان يجب اذا زنا ابوه ان يرجم هو واذا سرق
ان يقطع واذا قذف ان يجلد وقد عرف خلاف ذلك وواحد ما يقولونه انه تعالى اذا علم من
حالهم انهم اذا بلغوا كفروا احسن تعذيبهم وجوابنا ان هذا ثابت في اطفال المسلمين فيجب ان يحسن تعذيبهم
ومعلوم خلافه ويقال فاذا جوزتم ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين لانه علم من حالهم انهم اذا
بلغوا كفروا فهلا جوزتم ان يخلق الله تعالى كثيرا من الاحياء في الجنة ثم يعذبهم فيها ويحسن ذلك منه
لانه علم من حالهم انهم اذا خلقوا وكلفوا كفروا او فسقوا وفسادا ويقال فكان يجب ان يقام عليهم
الحدود على وجه العقوبة لان المعلوم من حالهم انهم لو بلغوا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا
والسرقة ومعلوم خلافه ومن بله المجبرة من قال انه تعالى يامر اطفال المشركين يوم القيمة بدخول
النار فلا يأتمرون ويعصون الله فيستحقون العقوبة بذلك وجوابنا ولم خصصتم هذا
باولاد الكفرة وهلا قلتم بذلك في غيرهم من الاطفال على ان هذا يوجب ان تكون دار الاخرة
دار تكليف والدلالة قد دلت على خلافه وربما يتعلقون بالاخبار فيقولون ان
النبي صلى الله عليه قال لما سألته خديجة عن اطفالها كانوا في الجاهلية لو شئت لاسمعتك ضغاءهم في النار
وجوابنا ان هذا الخبر من اخبار الاحاد ومسلكنا طريقه العلم ويقال فلو صح هذا الخبر فالمراد
بالاطفال البالغون والطفل يذكر ويراد به البالغ قال الشاعر عرضت لعامر والخيل تردى باطفال الحروب مشمرينا
واحد ما يقولونه في هذا الباب ان حكم اطفال المشركين حكم ابائهم في الاسم والحكم فيجب ان يكون
حكمهم حكم ابائهم في التعذيب وجوابنا اما الاسم ان حكمهم حكم ابائهم في الاسم فان المعلوم انه لا
يقال ان المؤمن لا يسمى مشركا ولا يهوديا ولا نصرانيا واما في الحكم فانهم لا يدفنون على حكم ابائهم ولا
يوجد منهم الجزية وعندنا ذلك من الاحكام فاما المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين فلكي
يكون بينهم وبين اطفال المسلمين تمييز قالوا كيف يصح ومعلوم ان حكمهم حكم ابائهم في السبي والقتل
قلنا اما السبي فليس هو على طريق العقوبة وانما يكون على طريق الابتلاء والامتحان من جهة الله تعالى والله تعالى
يعوضهم على ذلك اعواضا عظيمة موفية على ذلك وصار الحال فيه كالحال في الالام النازلة بالاطفال وغير الاطفال
واما القتل فلا نسلم لان النبي صلى الله عليه نهى عن قتل اولاد المشركين والنساء والبهائم ومتى يسروا باولادهم
فانما يجوز قتلهم لان ذلك ليس بعقوبة لهم وانما هو شدة المحنة على الكفرة والله تعالى يعوضهم على ذلك اعواضا
يوفي عليها فان قيل اليس قد روي عن النبي صلى الله عليه كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه

ويمجسانه وينصرانه قلنا هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب اليه ونعتقده ولا يدل على قولكم لان هذا الخبر فيه
ان كل مولود يولد على الفطرة ومن مذهبكم ان بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون
على الكفر فكيف يصح لكم ذلك وايضا فمعناه ان ابويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومن مذهبكم انه
تعالى هو المتولي لكل ذلك وانه على الحقيقة يهوده وينصره ويمجسه ثم نقول ان المراد بالخبر ان ابويه
يلقنانه اليهودية والنصرانية والمجوسية لا انه ينصره لكن فعلى هذا اجرى الكلام في هذا الفصل

فصل في الآلام

اعلم ان الجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضلل كثيرا من الناس فاعتقد
بعضهم ان الآلام قبيحة كلها والملاذ حسنة كلها فاسندوا ذلك فاعلين
لما اعتقدوا ان الفاعل الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا لهما جميعا وهم الثنوية واعتقد آخرون ان
الآلام لا تحسن الا مستحقة وقصروا حسنها على هذا الوجه ثم لما رأوا وصول هذه الآلام الى الاطفال
والبهائم الذين لا يستحقونها جوزوا فيها ان بعضهم انهم كانوا في قالب آخر فعصوا الله تعالى فنقلهم
الى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات وهم اصحاب التناسخ فجوزوا ان يكون الحي الحساس هو هذه
الجملة المشاهدة واثبتوا غيرها وآخرون استبشعوا هذه المقالة من اهل التناسخ فدفعوا المحسوس
فقالوا ان الاطفال والبهائم لا يحسون شيئا من هذه الآلام اصلا وهم البكرية نسبوا الى بكر ابن اخت
عبد الواحد واعتقدت المجبرة ان الآلام بغير حسنها وقبحها الا لحال فاعلها فان كان فاعلها القديم جل
وعز حسن منه سواء كان ظلما او عبثا وان كان فاعلها الواحد منا لا يحسن واعتلوا بانه تعالى مالك الملك له
ان يتصرف في ملكه ما شاء ونحن نمهد قبل الشروع في المسألة اصلا يمكن تخريج كلام هؤلاء المخالفين عليه فنقول
ان الالم كغيره من الافعال في انه يقبح مرة ويحسن اخرى فاذا حسن فانما يحسن لوجه ينبئ ويقع عليه لذلك الوجه
حسن من اي فاعل كان وهكذا في القبح وجملة ذلك ان الالم انما يحسن اذا كان فيه نفع او دفع مضرة
اعظم منه او استحقاق والظن لاحد الوجهين المقدمين فان ظن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافا
لما حكى عن شيخنا ابي هاشم لان من لم يعرفه بظن الاستحقاق لا يأمن ان يكون مقدما على ظلم قبيح والاقدام على
ما لا يؤمن كونه قبيحا بمنزلة الاقدام عليه مع القطع فلا يمكن انكار ما قلناه من ان في الالام ما يقبح ومنها
ما يحسن لان كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الالام كالظلم الصريح وغيره وحسن كثير منها كذم المسيء
للذم وما يجري مجراه اذا ثبت ذلك فالذي يوضح ان الحسن منها انما يحسن لما ذكرناه من النفع
ودفع الضرر والاستحقاق هو ان كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلبا
للارباح والآداب ولا يستحسن ذلك الا لما يرجوه من النفع وهكذا فانه يستحسن شرط الاذن والعلوم ع
والفصد والحجامة وانما يستحسن لما يعتقد فيه من اندفاع الضرر ويستحسن منه ان يذم من اساء اليه
ولا وجه لحسنه الا الاستحقاق فتحصل من ذلك ان الالم متى حصل على وجه من الوجوه التي ذكرناها
حسن لا محالة ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحا وليس الوجه في حسنه حصول النفع
ودفع الضرر على كل حال بل ان حصل ذلك فهو الوجه في حسنه وان لم يحصل فان ظن ذلك يكون وجها في
حسنه والدليل عليه ان احدنا يحسن منه تكلف المشاق وتحمل الاسفار طلبا للعلوم والآداب
وغير ذلك مع انها كلها مظنونة وكذلك فقد يحسن منه الفصد وان لم يقطع على انه يندفع به ضرر
عنه فاذا انما يحسن منه ذلك للظن واذا ثبتت هذه الجملة فقد بطل قول الثنوية من ان نما ع
الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها وان كنا قد ابطلنا مقالتهم هذه في موضع آخر واوردنا عليهم
المسائل التي اوردها الشيوخ عليهم فلا طائل في تطويل الكلام وبطل ايضا قول اهل التناسخ القائلين
بنقل الارواح في الهياكل فقد بينا ان الالم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق
وبطل ايضا قول البكرية وفسد كلام المجبرة حيث قالت ان الاعتبار في حسن الالم وقبحها بحال
الفاعل فان كان الفاعل هو الله تعالى حسن وان لم يحسن بما ذكرناه من ان الالم انما يحسن لهذه الوجوه

الى ان ذكرناه

التي ذكرناها ويقع التعرية عن هذه الوجوه فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين
ونعود بعد هذه الجملة فنقول إن ما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو إما أن يوصله إلى المكلف
أو إلى غيره فإن وصل إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من العوض ما يوفي عليه وإن
يكون فيه اعتبار المكلفين ليخرج بالأول عن كونه ظلما وبالثاني عن كونه عبثا وإن وصله إلى
المكلف فلا بد من الأمرين جميعا العوض والاعتبار إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتبارا له فقط
أو لغيره أو له ولغيره جميعا وإن استبعد قاضي القضاة أن يكون اعتبارا للغير ولا اعتبار له مع أنه أحسن يكون ح
فهذا وجه له ولكانه حسن من الله تعالى الآلام وقد حسن لوجه آخر وهو الاستحقاق وعلى ما نقوله في العقاب ح
فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا خلاف أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر لأنه تعالى قادر على أن يدفع
ذلك الضرر من دون هذا الألم فالإيلام والحال هذه يكون عبثا لا فائدة فيه إلا أن هذه الطريقة لم يمكن الدم ح
سلوكها في السمع فيقال إنه تعالى قادر على أن يبتدئ بما ينال هذا القدر من النفع فلا معنى للإيلام
لكي يوصله إليه ومتى قلنا إن مع النفع اعتبارا كان له أن يحسن لسببه فالأولى أن يقال إن ذلك الضرر
لا يخلو إما أن يكون مصلحة أو مفسدة فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله وإن كان مفسدة
فلا سبيل إلى فعله لقبحه فكيف يحسن من الله تعالى الإيلام لأنه لا يفعل شيئا منهما إذ كان لكل واحد
من الضررين من جهة الله تعالى فأما إذا كان الضرر المدفوع من جهة غير الله تعالى فلا يخلو إما أن يكون من
جهة المكلف أو من جهة غير المكلف فإن كان من جهة المكلف فلا يخلو إما أن يكون مصلحة أو مفسدة
فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه وإن كان مفسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهي والوعيد
فأما أن يولمه ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا وهكذا إن كان من جهة غير المكلف فإنه إما أن يكون مصلحة
فلا سبيل إلى دفعه أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه لا أن يولمنا
فصح أنه تعالى لا يصح منه أن يفعل الإيلام لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنفع والاستحقاق على ما تقدم
ثبت هذا فقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقا لا يخلو إما أن يريد به أنه لا
يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره وذلك فقد أبطلناه بما تقدم وقد ذكرنا
أنه يحسن للنفع ودفع الضرر كما يحسن للاستحقاق وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه
فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقا فالكلام عليه هو أن يقول لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان يجب أن لا يحسن
من الله تعالى إيلام من لا يستحق الإيلام ومعلوم أن الأنبياء معلوم مع أنهم لا يستحقون لكونها [illegible]
الآلام العظيمة فإن قالوا ما أنكرتم أنهم يستحقون الآلام لكبائر يرتكبونها قبل البعثة قلنا
إن الأنبياء لا يجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها وأيضا فلو كان كذلك لكان يجب إذا
ومما يوهم لك
تاب أن لا يتعرض [illegible] إلا بمجرد التوبة يزول العقاب ويسقطه ومعلوم خلافه وإن الأنبياء متى
[illegible] القائلين بأن هذه الأرواح تنقل في هذه الهياكل لكان يجب أن يتذكر أحدنا
الله تعالى في قالب بعينه إلى قالب آخر وعدوه فيه هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا
ما كان جرى عليه من الأمور العظيمة نحو المصيبة بالوالدين والمصادرة على [illegible] والأموال النفيسة
ونحو الرياسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو في ذلك القالب لأن ما ذكرناه من تمام العقل
والمعلوم أن أحدا من الناس لا يتذكر شيئا من هذه الأحوال وهو في هذا القالب فسد ما قالوه ومتى
قالوا إنه يتخلل [illegible] والا لفعل شيئا من ذلك فليس الأمر على ما ظنوه فإن قاضي بلده أو رئيس محلة لو
جن مدة من الزمان ثم أفاق وثاب إليه عقله ورجع إليه لبه لتذكر أنه كان قاضي تلك البلدة

او ربيس تلك الجملة وهذا هو الجواب اذا قالوا انما الاسد كرما جرى عليه لطول المدة ليس طول المدة مما لا
يلحق بتواتر في مثل هذه الامور العظام وانما نادرة فيما لا خطر له فمن بطل قول اهل التناسخ ودخل فساد قول البكرية ايضا
تحت هذه الجملة على انهم لجهلهم احرجوا انفسهم من جحد من ركنا فان عاينه ما على الدال انتهى الكلام لحصه الى ما يعلمه
ضرورة فمن دفع المشاهدات وانكر المعلومات وجحد الضرورات فلا سبيل الى مكالمته ومن قوى ما يورد على قول
ان يقال قد ثبت ان التكليف شاق ومعلوم انه لا يؤثر عن المشقة وكيف يصح على هذا القول ان الالام لا تحسن الا مستحقا
وهذا كالمنكر ان على العاقلين بالنفل منكر افساد قول البكرية اصابه ثم انه رحمه الله سال نفسه على كلامنا
الاول من انه لا تحسن منه الايلام الا للعوض او الاعتبار او للاستحقاق فقال اذا كان الله تعالى هو الذي خلقنا وخلق فينا
الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر فهلا جاز له ان يؤلم من دون العوض والاستحقاق على الحد الذي ذكرتموه
وهذا السؤال ممكن ان يورد على وجهين احدهما ان يقال اذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق
فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهيات فان له ان يسترد هذه النعم او واحدة منها كما في الشاهد فان للمعير
ان يسترد الوديعة والعارية كذلك سبيل القديم مع هذه النعم التي هي الحياة والقدرة وغيرهما لانها كالعواري وعلى ذلك قالوا
انما الدنيا هبات وعوار مستردة ٥ شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة ٥
فدايم علينا بهذه الصروف فله ان يمتحنا بهذا القدر من الايلام وصار الحال فيه كالحال في الوالد اذا انعم على ولده بصنوف من
النعم ثم قال له مرة ما اولى الشكر واسقى الماء فكما ان ذلك يحسن منه ولا يجب في مقابلته عوض ولا استحقاق وكذلك هاهنا الثاني ان يقال انه تعالى اذا كان
والجواب اما الاول فلا يصح لانه ليس للمنعم سلب النعمة على الاطلاق بل لا بد من ان يكون مشروطا بان لا يصير
المنعم عليه في الحالة وبعد الاعتداد به وهكذا نقول في استرداد العارية من جهة العقل على ان الشرع
اباح لنا استردادها وان عم المستعير بردها وصيره في مقابله ما لحقه من الغم اعواضا موفية عليه **واما الثاني**
فليس يصح ايضا لانه ليس للمنعم على غيره ان يؤلمه لمكان نعمته فمعلوم ان من تصدق على غيره بدرهم لا يجوز له ان يكلفه بعد
التكاليف الشاقة كان ياخذه مثلا بطيش سطوحه والقيام بعمارة دوره الى غير ذلك بل للمنعم عليه ان يكر عليه ذلك
وبقول كان من سبيلك ان لا تتصدق علي بذلك الدرهم ولا تؤذيني اليوم فكانه قال واما حديث الوالد مع ولده فانه يحسن
منه ان يامره بهذا القدر لمن ذلك لما يقع الاعتداد به ولو كان هذا تابعا للاعتداد به فانما يسوغ له ذلك شرعا
وقد ضمن الله للوالدين مقابلته من العوض ما يوفى عليه حيث اباح للوالد ذلك **فصل اعلم ان مذهبنا** على
ان الايلام يحسن من الله تعالى من دون العوض وجعل الوجه في حسن ذلك الاعتبار والذي يدل على فساد مذهبه
هو ان هذا الالم اما ان يوصله الى المكلف او الى غير المكلف فان اوصله الى غير المكلف كان ظلما لانه لا يعتبر
ومتى قال انه في ايلامه اعتبار للمكلفين كان لا يخرج من ذلك عن كونه ظلما لانه ما من ظالم الا ويكون فيه منفعة
للظالم او لغيره يوضح ذلك ان الظلم ليس باكثر من ان لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا
الطرق على حد الوجه المعتبر وهذه صورة ما جوزه عباده وان اوصله الى المكلف فانه لا يخرج ايضا
من كونه ظلما لانه وان كان يجوز ان يعتبر به الا ان النفع الذي يصل اليه هو ما يقابله ما اثابه من الواجبات
واحسنه من المصالحات فيقع حسنه الالم خاليا عما يقابله فيكون ظلما فتعالى الله عن ذلك وله في هذا الباب شبهات
احداها ان احدنا انما يستحق ما يستحقه ثوابا كان او عوضا بفعل نفسه والايلام من فعل الله تعالى
فلا يجوز ان يستحق به عوضا **والثانية** هو انه لو كان يحسن من الله تعالى الايلام للعوض لكان يحسن منا
ايضا الالم للعوض سيما على مذهبكم ان الحسن والقبح انما يحسنان لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه فيحسن
من اي فاعل كان **والجواب** اما الاول فلا يصح لانه انما يستحق ما يستحق الى ما لا سبيل له لا حدنا على فعل نفسه نحو المدح
والتعظيم وغير ذلك والثواب من هذا القبيل والى ما لا يستحق الا على فعل الغير وذلك كاروش الجنايات وقيم
المتلفات فان ذلك لا يستحق الا على فعل الغير ولهذا فان من مزق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته ولو
مزقه على نفسه لم يستحق العوض فبطل من انه قسم المتلفات فسد ما ظنه **واما الثاني** فانا نقول يحسن
الايلام للاعتبار فيقول الوجه حسن من الله تعالى الايلام للاعتبار لحسن منا ايضا كذلك والمعلوم خلافه ثم نعتذر في الجواب
عن ذلك فنقول ان ما يفعله الواحد منا من الالم اما ان يفعله بنفسه او بغيره واذا فعله بغيره

فاما ان يكون مفعولا بالمكلف او بغير المكلف فان فعله بغيره فانه يحسن للنفع ودفع الضرر الا ترى انه يحسن
من الواحد منا تحمل المشاق وطلبا للعلوم والاداب وكذلك فانه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك ولا
وجه لحسنه الا النفع ودفع الضرر فعلمنا انه لا يعتبر بحال في ذلك بين ان يكون معلوما وان يكون مظنونا
وان فعله بغير المكلف فانه يحسن للعوض ودفع الضرر ولا خلاف في هذا بين ابي علي وابي هاشم وانما
الخلاف في ان حسن ذلك يعلم عقلا او شرعا فعند ابي علي انه يعلم شرعا وعند ابي هاشم انه يعلم عقلا وهو
الصحيح فان الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب الطعام حتى يتعهدها من سقيها ويحصل العلف عليها
وعند ذلك وبهذا اجاب ابو هاشم من سأله عن ذلك في حضرة القاضي ليدل بعقله وانه لو لم يمكن
معرفة شرعية من قبله لكان لا يستحسن ذلك فقال ان ركوب الطعام لمصالحها والمنافع العائدة اليها
يستحسن عقلا ولا وجه لما ذكروه وان فعله بالمكلف فانه يحسن للنفع ودفع الضرر والاستحقاق
والشكر في حسن الام احدنا العبد لمكان الاستحقاق فان الله تعالى يذم المسيء ويؤلمه بذمه ويحسن منه
لذلك لوجه سوى الاستحقاق فاذا الكلام في هذا فالكلام في انه هل يحسن منا الالام للنفع
ودفع الضرر من دون اعتبار رضاه ام لا فعند ابي علي ان ذلك لا يحسن وان يبلغ النفع ودفع الضرر مبلغا
عظيما الا برضاه وقال ابو هاشم ان النفع ودفع الضرر اذا عظم لم يعتبر رضاه بل يحسن منا الالام لمكانه
ان الولد لذلك او كرهه وهو الصحيح من المذهب الذي كان قال احدنا لو قال لعبده قم من هذا
المكان ولك الف دينار ولم يقم ولم يحضر ذلك كان له ان يحمله على القيام وعلى هذا يدفع الله الحائط الا ان يوف

فصل

اذا ثبت هذا وتقرر فلنا ان الله تعالى يحسن منه ان يؤلمنا من دون اعتبار رضانا
وبحسبه ما يستحقه احدنا من الاعواض في معاملته يحسن هذا في معاملة امامه العبد عن معاملة
الالام وليس كذلك حال الواحد منا فانه يعطى لا يعطى ما يصل اليه من حق الالام
من دون ان يكون له في ذلك نفع يقابله او دفع ضرر اعظم منه ولا يعلم بما يصل ما يصل الى الغائب حتى لو علم ربنا
ولا كمية ما يستحقه عليه من العوض فلذلك افترق الحال فيهما اورده كما يحسن من الله

فصل

ان يكون الحال في احدنا كالحال في الغائب لحسن منا الالام للعوض كما يحسن من الله تعالى لصفة الجود
والذي يعلم ان مذهب ابي علي ان الالام يحسن من الله تعالى لمجرد العوض لما اعتقد ان مجرد العوض
والاستحقاق وهو الاعتماد وهو الصحيح
التفضل به والابتداء بمثله وقال ابو هاشم انه لا بد فيه من غرض صالح يتفضل به ويشتمل عليه فاذا كان كذلك
بدل على صحته هو ان العوض لا يبلغ حدا لا يجوز ان يتفضل به واذا كان هذا يكون عبثا فيحسنها
والعلم به فاذا علا ان يتعدى بالعوض دون هذا الاعتبار ما لا يحسن من دون ان يتعلق به ذلك عوض يعطيه
وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر اجيرا لينقل الماء من نهر الى نهر ويعطيه الاجرة من دون الله فذلك لا يحسن
الاجر فكان ان ذلك يقبح منه كذلك هاهنا فان قيل ان الالام يستحق عقوبة فلما علا ان الاستحقاق وان
الاستحقاق حسن منا الاستحقاق على الحد الذي ذكرناه لهذه العلة ومعلوم خلافه وهذا
له مزية في الشاهد ان احدنا ربما يستنكف من قبول الهبة والعطية لذلك الحال وعطائه وما
يستحقه ... في احكام العوض

فصل في احكام العوض

علم ان ... عن وجه ولا يمكن ... احدهما على الاخر ... الكلام في العوض وقبل
... ذكرنا انه لما من قطعة من الكلام في الالام ان ذكره رحمه الله الكلام في العوض
الشروع في المسئلة يذكر حقيقة العوض لان من الصحيح ان يذكر حكم الشيء ولا بد ان يذكر ما هو اعلم ان العوض كل منفعة مستحقة

على ما ذكرناه قيل وليس يقع بذلك انه لا بد من حصول نفع ودفع ضرر

لا على طريق التعظيم والاجلال ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يطرد وينعكس ويتناول ويعم وصار
الحال فيه كالحال فيما اذا سالنا عن حقيقة العبادة فقلنا هي النهاية او الغاية في التذلل والخضوع للغير
ولم يعتبر فيه الحسن لكي يشتمل على سائر العبادات نحو عبادة الوثن وعبادة الشيطان جميعا وذلك ما لا بد
منه اذ من حق الحد ان يكون جامعا مانعا لا يخرج منه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه اذا ثبت هذا
فاعلم انه لا يحسن من الله تعالى ان يولمنا من دون عوض رضينا به اذا كان في مقابلته القدر الذي لا
يختلف حال العقلاء في اختيار ذلك الالم لمكانه لان المعلوم ان احدنا لا يختار ان يجرح وعليه يوليه
لكي يقابل بمثله او بما يزيد عليه زيادة يسيرة فان اختار ذلك في الشاهد فهو كذلك في الغائب
واذا صحت هذه الجملة فاعلم ان العوض لا يستحق على طريق الدوام عند ابي هاشم وهو الصحيح
حلا وما يقوله ابو علي في اخر قوليه وهو من قبل البغدادية ويحكى عن الصاحب ايضا انه يستحق على طريق الدوام
وحكي عن ابي علي الرجوع عنه الى ما ذكرناه والذي يدل على صحته هو ان سبيل العوض في الشاهد
سبيل المنافع والاروش والجنايات ومعلوم ان ذلك لا يستحق على طريق الدوام فان من مزق على غيره ثوبه
لا يلزمه ان يعطيه كل يوم ثوبا جديدا او نصيبا ولو كان كذلك لكان يجب الا يحسن من احدنا تحمل
المشاق وطلب الارباح والمنافع المنقطعة ومعلوم حسن ذلك فان قيل ان ذلك انما يحسن من الواحد
منا لان العوض قد ضمن في مقابلته اعواضا دائمة قلنا لو كان كذلك لكان يجب فيمن لا يعلم ان العديم قد
ضمن في مقابلته اعواضا دائمة ان لا يحسن منه ذلك والمعلوم ان احدنا يستحسن تحمل المشقة
تحمل المشاق في الاسفار طلبا للمنافع المنقطعة وان لم يخطر بباله دوام العوض فسد ما طمع به
فان قيل اليس لو ان احدنا رد الوديعة وقضى الدين وترك الظلم وان لم يخطر بباله دوام
الثواب ويحسن منه ذلك فهلا جاز ان يتحمل المشاق ويحسن منه ذلك وان لم يخطر بباله دوام العوض
وجوابنا ان الفرق بين الموضعين ظاهر فانك قد جعلت الوجه في حسن تحمل الواحد منا المشاق
في الاسفار دوام العوض فعلى هذا فكان يجب فيمن لم يعلم ذلك وجوب انقطاعه ان لا يعلم حسنه وليس كذلك
الحال في رد الوديعة وقضاء الدين فان وجه حسنه ووجوبه ليس هو دوام الثواب بل لكونه رد وديعة انما يجب ذلك
لكونه رد وديعة وكذلك الكلام في قضاء الدين فكيف يقاس احدهما على الاخر وايضا فلو استحق العوض
على طريق الدوام لكان يجب ان يبلغ حال اللصوص في بعض الاوقات الى حال المثاب بحيث لا يمكن الفصل
بينهما وذلك يقدح في حسن التكليف للثواب لانه ما من قدر من العوض الا ويجوز ان يفضل على الثواب
مثله فكان يجب مثله في الثواب وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرنا فهذه جملة ما يدل على ان العوض
لا يستحق على طريق الدوام وللمخالف في هذا الباب شبه من جملتها هو انهم قالوا ان القول بانقطاع العوض
يدخل خللا في الفوائد والمنافع على اصح الوجوه لان المعوض اذا انقطع عنه العوض يلحقه بذلك الم وغم فيستحق
بذلك عوضا اخر والكلام في ذلك العوض كالكلام في هذا فيؤدي الى ان لا ينقطع على ما ذكرنا والجواب عن
ذلك ليس يجب اذا انقطع عنه العوض ان يلحقه بذلك الم وغم لانه يعلم القدر الذي يستحقه من العوض وانه
وصل اليه ما يستحقه وربما لا يعلم اذا انقطع عنه لانه يلهيه عنه ولا يشعر به وصار الحال فيه كالحال في
المتبايعين فان المبتاع اذا ابتاع شيئا بثمن موفور في المدة لا يغتم به ولا يلحقه بذلك حزن لانه علم قدر ما يستحقه
من الثواب ولا ينبغي ان يزيد عليه فيرضى بحظه كذلك هاهنا وهذا مبني على انه لا يتصور انقطاع
العوض الا على حد يلزمه المعوض وليس كذلك فانه يجوز ان يكون بحيث يتفضل الله تعالى عليه بعطاء يعطيهم على
حد لا يشعر بذلك ان يقاص حسابه ويعطيه الصوفي مستحقه هذا كله يرجع الى النطافهما

وإذا كان في ذلك حاصلاً فقد فسد ما تعلقوا به فإن قيل كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يفعله الله ولا
بد من أن يكون له فيه غرض في ذلك فإنما فعله لنفعه لأنه في الأموات بعد الحشر وقد ورد به الأخبار
فقد ورد خلود والموت قيل له يجوز أن يكون تفضل الله تعالى في ذلك بأن يسر به أهل الجنة وغم
أهل النار فإن أهل الجنة إذا رأوا انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد علموا دوام ما
هم فيه من النعيم ازدادوا بذلك فرحا وغبطة وهكذا الحال في أهل النار فإن الكافر إذا رأى أن
بعض الحيوانات إن كان حاله معاوضة وتعلل بصرف بلية لها وبالنظر إليها وهو يعلم دوام ما
هو فيه من العقاب يتمنى حاله ولهذا حمل بعض المفسرين قوله يا ليتني كنت ترابا على أن الكافر يشاهد
ذلك فيتمنى تلك الحالة وأما قولهم لا يموت بعد الحشر فكذلك على أن كلا مما في التجويز إذا كان ما
ذكرتموه من أن الحيوان لم يسلم لهما الشبهة التي جعلوها دلالة في المسألة وبعد فليس يجب في المعوض
أن يعلم أن ما يصل إليه من المنافع أعواض يجمعها بل إذا علم أنه عدل حكيم لا يبخس حقه بل يوفر عليه
ما يستحقه إما في الأوقات أو دفعة واحدة أو كما يرى الصلاح فيه كفى وإذا كان هكذا فليس يسع
أن يوصل الله إلى المعوض ما يستحقه من الأعواض في الدنيا وإن لم يشعر به ولا يعلم أنه من الأعواض
إلى أن يستحقها عليه وأيضا فليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال
سيما والعوض ربما أنا نوفره عليه متفرقا أو في حالة سمع به ويقع له الاعتداد لكنا لم نقطعه عنه
على حد لا يؤثر في حاله ولا يعتد به إذ ليس يسع في النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد وأمكنه الانتفاع
على حد لا يؤثر في حاله ولا يعتد به فإن من عني كل جملة من الأطعمة الشهية كل عم
وإذا انقطع لم يقع به ذلك اعتداد ولا كان به مبالاة فإنه من عنى بما ولو أنه انقطعت عنه لم يعتد به ولا لأنه
وربما لا لقمة فإنه مما تناول تلك اللقمة المنال لأنها لا تبالي بها ولو أنه انقطعت عنه لم يعتد به ولا لأنه
ذلك في حاله كذلك فصار على أن من الحيوان ينقطع عنه ما يستحقه من الأعواض ويتفضل بنعمة
من عدد سنين ما كان يصل إليه من العوض حتى لا يستعظم انقطاعه عنه ولا يؤثر في حاله وليس ذلك من
دوام العوض في هذا الباب فهذا أنه لو لم يمكن العوض إلا بما لكان الحيوان يوجد حالي
الأمر الأوحد وليس ذلك الوجه إلا كونه مستحقا على طريق الدوام كالثواب والأصل في الكلام عن
ذلك أن يصح أيضا أن العوض لا يمكن أن يوجد لا لأجله ونحن إذا ذكرنا أن الحيوان يوصله الله إليه في أن
الدنيا إما في وقت واحد أو في أوقات كثيرة وليس في ذلك ما يدل على دوام العوض إليه على أن في الأعواض
ما لا يمكن فيه إلا الأخير إلى الآخرة وهو كالعوض المستحق بالإماتة ونحوها فكيف يصح القول بأن حال العوض
لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام وما يقولونه في ذلك أيضا هو أن الآلام إنما يستحق فيه الأعواض
والعوض منفعة إن النفع بالأعواض مستحق إنما فكذلك العوض يجب أن يكون دائما والأصل في الكلام عن
ذلك أن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة ولا يمكن ذلك وبوجه أن النفع بالأعواض إنما يستحق لأنه
الواجبات والإخلال بالمقبحات وذلك يستحق على طريقة التعظيم والإجلال ونظير ذلك من الثاني شاهد
المدح والذم ولا المدح والذم إنما يستحقان على طريقة الدوام وليس كذلك العوض فإنه لا يستحق على طريقة
التعظيم والإجلال ونظيره من الشاهد أروش الجنايات وقيم المتلفات وفي مثل ذلك لا يستحق على طريقة
الدوام بالاتفاق ومما يتعلقون به في هذا الباب هو قولهم إن العوض لو لم يستحق دائما لكان يصح أن يوقفه على
المستحق دفعة واحدة لأن كونه متناهيا مقتطعا يقتضي ذلك وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا مرض
سنة كاملة للمنافع التي يوفرها عليه في وقت واحد والمعلوم من حال العقلاء أنهم لا يختارون

ولا عوض مع

كاملة م

سنة لمنافع بمثل لذته في وقت واحد وان يبلغ النفع ما يبلغ وجوابنا عن ذلك ان هذا الوجه ان صح

فانما يقدح في حسن تفضل الله تعالى بهذه الاعواض الى المعوض على هذا الحد ونحن لا نجحد ذلك بل نقول لا بد ان يفرقه

على الاوقات ويوصله اليه على حد يبلغ له الاستلذاذ به فاما ان يجمعه جميعا ويوفره عليه دفعة فان ذلك

لا يحسن فثبت انه لا يصح ما ذكروه وان العوض سنى ذلك ويوضحه ان يستدل العوض من جهة

الله ليس هو سبيل قيم المتلفات حتى يعتبر فيه المقابلة بل لا بد من ان يبلغ في الكثرة حدا لا يختلف احوال

العقلاء في حسن الالم لمكانه واذا كان الامر بهذه الصفة فاسس على الالم وتحسين لمكان عظيمة مثل المسالك

العظيمة لتلك المنافع فكيف يصح ما ذكروه وبعد ذلك شبهة يتعلق بها الملحدة في نفي الاعواض

ويشنعون بها علينا وجملة ذلك هو انهم قالوا لو كان الامر على ما ذكرتموه لكان يجب ان يكون عوض كل معوض

من جنس ما انتفع في الدنيا وان عند الانتفاع به فيها وذلك يوجب ان يخلو تعالى الباقي بحسب كل

من لا طعم له السهمة ما كنا العقلاء في دار الدنيا وان يخلو المكلم الحساس على الانسان وذلك خلف من الكلام

وخطاء من القول اذ لا خطر لشيء من هذه الاشيا وجوابنا ان الشبهة ما لا وجه له بل القول حين يشك

العاقل ان يتطرق فعله تعالى اذ المنافع المستحقة ان يعرج معاملته من الاعواض ما يوفي عليه وان يكون

له فيه غرض اخر وهو الاعتبار الحرج بالعوض عن كونه ظلما وبان عبادة عن كونه عبثا على ما ذكرناه في موضعه

لم يبق لهم ليس يجب في عوض كل معوض ان يكون من جنس الالم وان عبادة الكلية والاستحقاق له اذ لا

وجه يوجبه وكذا والحال في ذلك الحال في الثواب فان الثواب لما كان يستحق بطريقة الشغف الذي يعتبر

لا يعتبر الا فيما يعتاد في دار الدنيا وليس كذلك العوض فليس يستحق بطريقة الشغف ولو كان كذلك لوجب

ان يكون عوض المكلفين من جنس ما تقدم الشهوة ويعود واذا كان علينا ما يقدم على انه لا يمتنع ان يخلو تعالى للبهائم

من الاشياء والحساس ما يشتهيه لا يقدر به تلذذا ويبح من ذلك ولا اشكال في مثل هذا اذا المشكل ان يقال

فكان يجب في الثمار العارية وشهوة بها ويتعلقه بما كان يتعلق به في الدنيا ان يخلقها الله تعالى من اقبل

بعضها لبعض فيشتهي بها منعوت عليه وذلك قبيح من القول فاذا قال الا يسلمه ويقول ليس يجب في العوض

ان يكون من جنس المنافع التي كانت الشهوة وتعود واذا استحق بها فلا يمتنع ان يصرف الله تعالى شهوة بها

الى منافع اخر على ذلك على انه تعالى اقدر على ان يخلو للسباع من اللحوم من بعضها عن اعيان الحيوانات

وايديها فاما ما قالوه بوجه على هذا بحري الكلام في هذا الفصل فصل فيما يتصل من جملة

من الكلام في الالام الحاصلة من جهة الله تعالى والاعواض المستحقة

في مقابلتها ذكر جملة مما من الكلام في الالام الحاصلة من جهتنا وجملة القول في ذلك ان ما يفعله

الواحد منا من الالام لا يخلو اما ان يفعله بنفسه او بغيره واذا كان يفعله بنفسه فاما ان يكون

حسنا او قبيحا فان كان قبيحا نحو ان يقتل نفسه او يشج راسه او يقطع عضوا من اعضائه لم يستحق عليه

العوض اصلا لا على الله تعالى ولا على غيره وان كان حسنا فعلى ضربين احدهما يستحق عليه العوض والاخر

لا يستحق عليه العوض فالاول فهو كان يشرب من الادوية الكريهة المر المقرح دفعا للالم الحاصل من

جهة الله تعالى فانه يستحق لذلك العوض على الله تعالى لما احوجه اليها والثاني فهو كان يتجرع الادوية الكريهة لمزيد

في شهوته وسمنه وما جرى مجراه فانه لا يستحق لذلك العوض اصلا لا على الله تعالى ولا على غيره اذ لا الجاء منه تعالى

له اليه هذا اذا كان يفعله بنفسه واما اذا كان يفعله بغيره فانه لا يخلو اما ان يكون

وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام
أو حسناً ... ولا يعتبر فيه الرضا إلا به لو أراد الخروج عن كونه
إما بالاغتصاب أو بقتل ولده أو بيع ماله أو غير ذلك
ظلماً فللمجني يكون إحساناً فإن من فرق على غيره ثوبه ليعطي في مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك
ظالماً إن لم يكن محسناً **وأما** إذا كان محسناً فعلى ضربين أحدهما يستحق عليه العوض والآخر
لا يستحق فإن الجاني يستحق بذلك العوض على الله حسب ما كان من الآلام فإنه
يستحق زائداً كإقامة الحدود على الجاني فإن الجاني يستحق بذلك العوض على الله حسب ما أنزل الإمام على مستحقها على ما يستحق
الحد عليه استحقاقاً وإن وجب ذلك عقلية والثاني فكالحدود التي بعضها الإمام ... الله والألم غيره
الحد عليه ... فإن ذلك إيلام حسن والمستحق للإيلام فيها عليه العوض إما على الله أو على غيره
فإن فعله ... فقد حصل من ذلك أن العوض قد يستحق من فاعل الألم الذي هو الإمام
فقد حصل من ذلك أن العوض قد يستحق من فاعل الألم الذي عاد كرنا أن الجاني إذا أقيم عليه الحد فإنما
يستحق العوض على الله دون الإمام مع أنه هو الذي ألمه فلذلك أخذنا في الوجوه التي يستحق بها العوض
وجملة ذلك أن العوض يستحق من فاعل الألم الى المسح والنادب والموجب والملجئ
عن فاعل الألم المعين فأن ... فإن الطالب ... يستحق العوض على الله تعالى
ولكل من ذلك مثال نذكره أما مثال الإباحة فهو كذبح البهائم فإن البهائم يستحق العوض
على الله تعالى ... فهو كالذي صاحب فإنها يستحق
دون من أذن فيه لأنه هو المبيح لذلك ومثال **الندب** فهو كالهدايا فإنه يستحق
دون الذابح ... لأن الله تعالى هو الذي ندب إليه ومثال **الإيجاب** فهو كذبح الهدي
على الله تعالى ... ومثال **الإلجاء** كأن يلجئ إنساناً أحداً إلى شيء ... أو يرد
ما كان هو الموجب لذبحها استحقت العوض عليه دونه ... استحق على الله دون
من بعد ... فإن صاحب الزرع يستحق العوض ... تعالى وإن ... الوجوه
من بعده ... لأن الله هو الذي ألجأه إلى الفعل ... هذه الحالة ... الذي يستحق
من بعده ... يستحق العوض ... الله فإن صاحب الزرع
فإن أخذنا ... أو وجهاً والإلجاء إلى الفعل ... العدو ... الزرع العدو فإن صاحب الزرع
إلى الله ... وكذلك ... الإلجاء ... العدو ... الملجئ إلا يكون ملجئاً يستحق
إنما يستحق العوض على السبع إذا كان السبع هو الملجئ إلى ذلك وإن ... استحقا والعوض على السبع
فإن قيل كيف يصح ... العوض على ... من الأول
القوص عليه فإن لو كان ملجئاً كان العوض على ... لأنه ... أو ... ومن
مع أنه ... العقل ... العقل ... ولده فيه الموت
إلى ... لا يعتبر ... العقل ... ذلك ...

فصل في المستحق للعوض

من ماله مع ... العقل ... أو غير مكلف فإن كان مكلفاً
والمستحق عليه ... **وجملة** ذلك هو أن المستحق لا يخلو إما أن يكون مكلفاً أو ... لا يخلو إما
ما لا يخلو إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب فإن كان من أهل الثواب ... فإنه ... يوفر عليه ... يوصله
أن يكون مستحقاً على الله تعالى أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى فإن استحقه على الله تعالى فإنه
الله ... وكذلك ... على الأوقات بحسب ... الأعمال ... كلام ... فإن
... من ذلك ... العوض مكلفاً كان ... على ... تعالى فإن استحقه على الله تعالى
كان من أهل العقاب ... يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره ... فإنه لا يقع له الاعتداد
... عليه ... ذات الدنيا ... العقاب يسقط العوض ويحبط ... استحقه
... ويلحقه ... سرور ... ما ... من العقاب الذي ... إذا كان غير مكلف
على الله تعالى فإنه ... من المستحق عليه ... مكلفاً كان ... الله ... الوجه الذي ذكرناه ... الكلام في ... فأما إذا كان
في

عن المكلف ولا يخلو اما ان يستحق العوض على الله تعالى او على غيره فان استحقه على الله تعالى وفره عليه بكماله
وتمامه وإذا انقطع عوضه نقله الى الصوت للمبتدا اهلا لحنه بالنظر اليها على ما مر وان كان لا اثر له بعد
تديم التفضل عليه بعد ذلك فهذا يتفق الامر على الاوصف بعد الحسن هذا هو القول في المستحق للعوض

واما المستحق عليه

فلا يخلو اما ان يكون الله تعالى او غيره فان كان الله تعالى فانه يوفر على المستحق ما يستحقه من غيره
فان كان غيره فانه يعود فيأخذ العوض ويوفره على المستحق سالكا في ذلك طريقة الانتصاف فحال القديم تعالى
في هذا الباب كحال الوالي السالم فكما انه اذا وقع عنده جنايته فانه يأخذ لا بالارش واذا جنى بعضهم على البعض
اخذ الارش من مال الجاني ووضعه الى مال المجني عليه فكذلك القديم تعالى يفعل على انه تعالى لا يجوز ان يمكن احدا
من فضال الالم الى غيره الا اذا كان له في المعلوم عوض يستحق ما على الله تعالى او على غيره لانه اذا كان لا يدين
الانتصاف فليس يصح ان يعلم هذه الطريقة التي ذكرناها وهو ان ياخذ العوض من الظالم ويوفره على المظلوم
فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف على ما بيناه فقد روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله انه قال
ان الله ينتصف يوم القيمة للمظلوم من الظالم حتى للجماء من القرناء ومع ذلك فهذا جار مجرى احدنا من
الا ان الامام جاز ان لم يكن له في المعلوم عوض يستحقه لم يأذن فانه يتفضل الله تعالى عليه بالعوض الذي
يلزمه ويوفر على ذلك المظلوم ياخذ منه ويضعه في المظلوم كان يكون ان ذلك ليس من الانتصاف
في شيء اذ الانتصاف هو ان ياخذ للمظلوم من الظالم حقه لا ان يتفضل الله تعالى على الظالم ثم ياخذ منه
المظلوم وعلى هذا فان فيه بطل اذا لم يقع الله حصان وان الاعاضة الانتصاف منها فانه ياخذ
الحق من المستحق عليه ويضعه في المستحق فاما اذا وفر ذلك الشيء من عنده على المستحق من دون ان يعرض
المستحق عليه لا يكون منتصفا

فصل ثم انه رحمه الله اورد بعد ذلك شبهة

متصلة بباب الالام يتعلق بها الملحدة وهي انهم قالوا لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا
يحسن منه خلق هذه الاشياء الضارة المؤذية نحو الحيات والعقارب والاسد والنمر والحيوانات المؤذية
العادية ونحو الصور القبيحة المستنكرة فلا الحيات والعقارب ومن علمنا بوجود هذه الاشياء دليلا على
الصانع لحاجتها وهذا كما يتعلق به الملحدة فقد يتعلق به المجبرة فانهم يقولون ان هذه الصورة
انما قبحت من الله تعالى خلقها فيجب ان يحسن منه سائر القبائح وجوابنا عن ذلك هو ان يقول هذه
الصور وان قبحت في نفوسنا فليس لنا ان نقبحها العقل فلو كان قبيحة من جهة العقل والحكمة
لاختلف في استقباحها العقلاء كالظلم والكذب فاما الاستحالة وعند الاستحالة فيما لا
يوثر في قبح شيء من الاشياء لانه تستحلي كثيرا من الاشياء وهو قبيح في نفسه ويستقبح انما كثيرا منها
الحسنا وهو حسن على موجبها ولا الكتابة ليس كذا في هذه الصور فان كان فيه قبح من جهة المنافر والمنظر
فان فيها اغراضا حكمية لا يعلمها الا من يعرف شيئه واذا الفكر حقه فاما تلك الاغراض
فلنا نفع هذه الحيوانات والانتفاع بالعباد فان خلق هذه الحيوانات كما يصح التفضل علينا
بالاحيا والاقدار وخلق الشهوة في المشتهى والتمكين من الانتفاع به فقد يتعلق بها منافع العبد
الدينية فالدنياوية اما منافع الدنياوية فانك تعلم ان هذه المعاجين لا تكاد تستعد من
الحيات والعقارب الا ترى كان التراب يقع منه اصلح في دفع هذه السموم انما يستعد من بعض الحيات
وهكذا الحال في واحد واحد من هذه الحيوانات فانه ما من شيء منها الا ويتعلق به منفعة على حد ان يتعلق
بكذا المنفعة بعدها هذا هو الكلام في المنافع الدنياوية واما المنافع الدينية فهو انا اذا

ساهدنا

شاهد باهل الصفة المنكرة والحشويات المولدة الكريهة المبطل كما الى الاحسان من عباد الله المسهل
على اصولهم هذه الحشويات كلها اخرب وعن لو وقع فيها توجيه علينا وحرم السنا بعد بل كان لا
شيوخ صالح له بعد تحويلها ما لديه من العقوبات المعدة المستحقة الا بهذه الطريق فاما ما لم يعلم هذه
الحشويات فاسبابا لاسرحر على ما يوعد به عليه كل الامور جار فان قيل لبس في هذه الحشويات الكل
القدر المخصص فانها مصرع مولدة فحسبان يصح منه خلقها قلنا جوابنا عن ذلك ان من هذه الحشويات
لبس بالكدم من ضرر الناس فلو كان يصح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه لكان يحسن ان يصح منه خلق كثير من
الناس يوجب ذلك ان يصير كل هذه الحشويات لابد يصير الحجاج لعنه الله وشبهه من الظلمة اذا وهب الله
لهم الحكم يصح خلق الناس وقد بطل ما قلناه

فصل وقد اورد في جملة سؤالا

ليس يوشك ان يكون شبهة للمجبرة وهو ان قال المجبرة ان يكلف الله احدا عمل ما لا يصير له صفة ما كلفه
وفي ذلك ابطال قولكم على الله تعالى ان يكلف عبده ما لم يصير له صفة ما قد كلفه بل يقول انه اذا كلف
والاصل
عبده فلا بد من ان يصير له صفة ما قد كلفه وان لا يمكنه الاتيان بما قد كلفه على الحد الذي كلفه حتى لو لم
يصر له ذلك لكان يكلفه اياه عبثا فالجواب فيه والذي يدل على صحة ما نقوله هو انه تعالى اذا كلفنا
امرا من الامور فان يكلفه اياه انما يدل ذلك الفعل لا يفعلون عنه وذاته على ما المستعار اماعه على وجه دون
وجه فما لم يصر له الوجوه التي يوقعه عليها كان عابثا من حيث امره بما لا يمكنه الا يستطاع به والا
الله ويكون ظالما ايضا لان يكلفه بالفعل فالحال ما ذكرناه في تكليفه به وهو ان نطلقه يريد ما ذكرناه
وصونا انه لا يحسن من احد منا ان يقول لعبده افعل شيئا ولا يصير له صفة ما يفعله حتى لو كلفهم على هذا
الوجه لسخر منه وهزى به واذا ثبت هذا في الشاهد حكم كذلك في الغائب ومن العجب ان جعل المجبرة
مع تجويزهم سائر القبائح على الله تعالى الجحود وهذا لظهور الحال فيه الاسر دمه فيقولون فانهم جروا على القياس
وقالوا ان هذا الشيء قبيح من يكلف الا نطاق ولعدا ضافوا في خطابهم هذا فان يكلفهم بالانطاق وان
لم يرد في القبح على هذا الاسم عنه وقد حور واد لك على الله تعالى وشبهه هؤلاء المباحثين في ذلك هو ان بيا
هنا سبيله فكما يحسن من الواحد منا فكذلك العبد يريد فالجواب عن ذلك ما يعنون بالجواز
فان ارادوا بالحسن فذلك غير مسلم فان ارادوا الوقوع جملتها يقولون ووقوعه يستحيل على الاطلاق واما
يقول ووقوعه من الله تعالى مستحيل وما يستحيل منه لانه عدل حكيم لا يحسن القبيح اصلا ولم يستحق ان لو احد
منا عدل لا حكيما حتى يقاس احدهما على الاخر وربما يورد على كلامنا هذا انه عدا ان جاز ان يكلف العاجز
والمعدوم فهلا جاز ان يكلف عبده وان لم يصر له صفة ما قد كلفه ولهذا اورد جملة هذا الكلام فيه
ما يلزم وهذا مما يمكن ان يقال ان على هذا الوجه فقد يمكن ان يورده المجبرة اسما و يقولوا اذا جاز ان يكلف
الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح فهلا جاز ان يفعل غير ذلك من القبائح وجوابنا على الجملة هو ان يقول
انا لا نجوز ان يكلف الله العاجز والمعدوم بل المراد بذلك ان قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة كما هو
خطاب لمن كان في ذلك الزمان فهو خطاب الموجود من بعد زماننا هذا ولمن يوجد من بعد ولا يحتاج العدم
بعد الجد به الخطاب في كل زمان وما هذا حاله فلا يشكل في جوازه وحسنه ولذلك نظائر في الشريعة
فانك تعلم ان احدنا ربما يوصي لاولاده واولاد اولاده بما ينتفعون به ويسلموا وشرطا ان يكونوا من اهل
السداد والصلاح وان لم يوجد بعضهم ويكون فائدته ما ذكرناه في الله تعالى

فصل وقد ورد

هنا

ثم نتبعه بعد ذلك الكلام في التكليف وثمرته لينتهي به

ان الكلام في تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر فان ذلك يقتضي ان يكون يشبه ما قاله المجبرة
بالعدم من الشبه وصور على عرضه في الكلام الا انا نشتغل بذلك بمدة ونحصل القول فيه بعد ان
نبين حقيقته ثم نتعلق ما يتكلم في حكمه اما على الاجمال وعلى هذه الطريقة ولا نعلم
ما هو وحقيقته الا بما ثم العلم بانه في ان يفعل او ان يفعل قبيحا او حسنا يجمع منه ما يلحقه
في ذلك على حد الشيع الحال به حد الحال وانه من هذا الشرايط حتى لو غيرهم سوطا معا وقد الحد
وان يعلم ان ما يكون يحصل العلم ضروري او بنصب الادلة وان ذلك كان نصحح المتنفي به عند وجل
ولهذا قلنا انه لا تكليف على الجملة الا انه يقتضي ذلك بعضهم في الوجه منا فاما نشتغل على طريقة الجمع
والحال فيها هو حقيقة التكليف وطريقه هو انه اذا اطلقنا واحدا وانه قدرنا واحكم عقولنا
وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من ان يكون له فيه غرض وعرضه اما ان يكون اغراه بالقبيح
او التكليف ولا يجوز ان يكون غرضه الاغراء بالقبيح لان ذلك قبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح فلم يبق الا ان
يكون غرضه بذلك التكليف وان تعرضنا الى التكليف الذي وجه لا بد الا به
الكلام في ان الثواب لا يحسن الابتدا به فالذي يدل على ذلك هو ان الثواب يقع على طريق التعظيم
على طريق التعظيم وما هذا حاله لا يحسن الابتدا به الا ترى انه لا يحسن من احدنا ان يعظم احسانا
على الحد الذي يعظم والده ولا ان يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي صلى الله عليه وسلم وانما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق
فان قيل انما يستحق على هذا الوجه لان لا يحسن ان يتفضل به وتستأنفه قيل لو كان الغرض بالتكليف
الوصول الى الثواب لكان يحسن في المعلوم من حاله انه لا يصل الى الثواب ان لا يحسن تكليفه
والحال انه اما من يقال ان الغرض بالتكليف ما هو الوصول الى الثواب وانما الغرض في ذلك
تعريض المكلف الى درجة لا ينال الا بالتكليف وذلك ثابت فيمن المعلوم من حاله انه يصل الى الثواب
وفي المعلوم من حاله انه لا يصل على سوا واعلم ان هذه الجملة الكلام في تكليف من المعلوم من حاله
انه يكفر والمجهول يوجد حسن هذا التكليف ومعه مثل كثير من الناس حتى ان الملحدة يخرجوا بذلك الى
نفي الصانع وقالوا لو كان ههنا صانع حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف وجعلوا الجواب لذلك
هذه المسألة من اعظم شبههم في الكفر وفي اضافة القبائح الى الله وقالوا ان هذا التكليف قبيح لا
محالة وقد حسن من الله فكذلك الحال في سائر القبائح والاصل في هذا ان يعلم ان من حاله اما ان
يكون معترفا بالصانع او منكرا ولا معنى لمكالمته من ينكر الصانع في هذه المسألة فانه لا يحسن ان يتكلم في الفرع
في الحسن على الحقيقة مع انكار هذا الشيء واذا كان من المعترفين بالصانع فالكلام عليه اما ان يكون على الجملة او على
التفصيل وطريقه الجملة في هذا هو ان يقول ان هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى وقد ثبت عدله وحكمته
وانه لا يفعل القبيح ولا يعلمه فلا بد من ان يكون حسنا اذ لو كان قبيحا لم يفعله الله وبهذا الوجه يحل شبهة
العامي من اصحابنا ويحسنه بهذه الطريقة وسؤاله ان هذا القدر كاف ولست بمحتاج الى ان يعلم وجه
الحسن في ذلك على طريقة التفصيل وهذه طريقة الجملة وطريقة التفصيل هو ان يقول قد ثبت حسن تكليفه
المؤمن والوجه في حسنه انه تعالى عرضه وقدره على ما كلفه وجاد وازاح علله فيه وهذا
كله في حق الكافر ثابت بثابته في حق المؤمن ولا فرق بينهما الا من حيث ان المؤمن احسن الى حسان لنفسه
واستعمل عقله فامن والكافر اساء الى نفسه فاساء وبه فلم يؤمن وذلك لا يقدح بحرج القدم

نه من ان يكون متفضلا عليهما جميعا وصار الحال في ذلك كالحال في من اراد ان يحمله الى غريق ليتشبثا به فيتشبث
احدهما فانه يخرج ولم يتشبث به الاخر فعطب وكالحال فيمن قدم الطعام الى جائعين قد استويا في
الجوع واشرفا على الهلاك لكنه لم يتناول احدهما الطعام حتى مات ولم يتناول الاخر فمات وهكذا فكما
ان المقدم للطعام متفضل عليهما على سواء ولا يقال انه يكون متفضلا على الذي اكل دون من لم ياكل كذلك ههنا
المومن والكافر في هذا على سواء وقلنا ان احسان المومن لا يمنع مما حسن
فان قيل التكليف فكيف يصح وجه في حسنه مع ان المعلوم ان وجه الحسن لا يمكن ان يعادل وقيل ان ذلك
لو قدح في حسن التكليف لوجب مثله في الشاهد حتى لا يحسن من احدنا ان يقدم الطعام الى من لا يعلم
ومعلوم خلافه فان قيل ما انكرتم انما قبح تكليف الكافر لانه تعالى علم من حاله انه يكفر وجوابنا عن ذلك
من ان قبح تكليف الكافر للعلم بانه يكفر لوجب ان يقبح من الواحد منا تقديم الطعام الى الغير للعلم
لو وقع منه انه ... وكذلك كان يجب ان يقبح منه ادلاء الحبل الى الغريق للعلم انه لا يتشبث به
فانه لا يتناول ولا ينتفع به وكذا قول علينا لو صح مع العلم لصح مع غلبة الظن لان العلم والظن يتناوبان فيما طريقه طريق
المنافع والمضار الا ترى ان احدنا لو غلب على ظنه انه يربح في سفره فانه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم
وبالعكس من هذا لو غلب على ظنه انه يخسر فانه لا يحسن منه ان يسافر كما لا يحسن مع العلم فكان يجب ان يقبح من
الواحد منا ادلاء الحبل الى الغريق اذا غلب على ظنه انه لا يتشبث وان يقبح منه تقديم الطعام الى الجائع
اذا غلب على ظنه انه لا ينتفع به ولا يتناوله ومعلوم خلافه وبعد فلو كان العلم بما يقول شرطا في كون
النعمة نعمة لوجب اذا فقد هذا العلم ان يخرج النعمة عن كونها نعمة حتى لا يكون الواحد منا منعما على غيره
وان وصل اليه ما ينتفع به بان لا يعلم انه هل يقبله ام لا وهذا يقتضي خروج من الواحد منا بتقديم الطعام
الى الجائع وان يبلغ في الجوع الغاية ولا ادلاء الحبل الى الغريق بان لا يكون عالما انه هل يتناول واذ كان الطعام
او هل يتشبث به كالحبل ام لا يتشبث معلوم خلافه وبعد فان العلم تابع للمعلوم وعلى ما هو به
لولا ذلك والا كان يجب اذا علم احدنا القديم قديما ان يكون كون القديم قديما مستندا الى علمه حتى اذا ان
زال ذلك محال بين ذلك ان العلم انما يتعلق بالشيء على ما هو به وما هذا سبيله لا يجوز الا ان يكون
تابعا دون ان يكون متبوعا فان قيل انه تعالى اذا علم من حال الكافر انه لا يؤمن فقد اضر به بالتكليف
وجوابنا ان الكافر انما استضر بفعل نفسه حيث لم يحسن النظر لنفسه ولم يحتط لها مع انه كان
ملكه احسانه على الكفر فان قيل الشر لولا التكليف لكان لا يستضر به الكافر قلنا انه وان كان كذلك
الا ان القديم تعالى لا يخرج عن كونه متفضلا عليه بتكليفه اياه مع ان عرضه لمنزلة ... وصار
الحال فيه كالحال فيمن يتصدق على غيره بدنانير فصرفها في ذلك العدو واغتنم لكافرها فكما لا يقال ان المعطي
يخرج بذلك عن كونه متفضلا عليه كذلك ههنا بين ذلك ان المضيع للدنانير ليس هو المعطي
وانما ضيعها هو بنفسه كذلك ههنا المضر ليس هو الله بل الكافر هو المضر بنفسه حيث اختار الكفر
حتى استوجب العقوبة فان قيل انه تعالى اذا علم من حال الكافر انه لا يؤمن فان تكليفه والحال هذه يكون
عبثا وجوابنا ان نحقق عن ذلك ببيان حقيقة العبث اعلم ان العبث كل فعل يفعله العاقل
من دون غرض مثله وذلك كالاحوال والاحطاط ... مع انه يعدل ... من دون ان يكون
يحصل هذا العدد ... وذلك يحوا ... الى ... من دون ان يكون
له في ذلك غرض ... معلوم ان التكليف ... ان يكون عبثا وذلك ان ...

بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف للثواب وذلك حاصل في هذا التكليف حصوله في تكليف من
المعلوم من حاله أنه يؤمن. فإن قيل: إن الذي يحمل إلى التعريض مع العلم بأنه لا يتمسك به ودفع السكين
إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل نفسه بها قبيح وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يكفر
فيجب أن يكون قبيحا. قيل له: إن الذي يدفع إليه الحبل والمدفوع إليه السكين يجب أن ينظر في حالهما فإن كانا يتمكنان
من قتل نفسهما قبل دفع الحبل ودفع السكين إليهما ولكن المعلوم من حالهما أنهما إن قتلا أنفسهما
بعد دفع الحبل ودفع السكين فإن دفع الحبل ودفع السكين إليهما قبيح لا يكون مفسدة وإن كانا لا يتمكنان
من الخنق إلا بهذا الحبل وهذه السكين ولا يتمكنان من التخلص إلا بهما فإنه يجري دفع الحبل ودفع
السكين إليهما لأنه يكون تمكينا وهذا لا يجيء صورة التكليف فلا يجب أن يكون قبيحا وليس يجب أن يقال إن هذا
التمكين قبيح لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح لأنه لو صح هذا الوجه للزم أن يقبح كل تمكين في العالم
إذ التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح وهذا لأجل أن القدرة على الشيء قدرة على جنسه وضده
فمن قدر يمكن أن يفعل بها الحلال ويمكن أن يفعل بها الشر. فإن قيل: إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف من إذا
علم من حاله أنه يكفر عند تكليفه إياه فلأن يقبح تكليفه مع العلم بأنه يكفر أولى وأحرى. قيل له إنما ذكره
أولا إنما قبح لأنه يكون مفسدة وليس هذا الثاني من المفسدة في شيء بل هو تمكين فلا يجب قبحه على ما ظننته.
فإن قيل: إن القديم تعالى إذا كلفنا فلا بد من أن يريد منا ما يعلم من المكلف ليحسن منه تكليفه إيانا والإرادة
لا تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع فكيف يحسن منه تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر. قيل: إن هذا ينبني على أن
الإرادة لا تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع وليس كذلك فإن الإرادة تتعلق بما المعلوم أنه يقع وبما المعلوم أنه لا يقع
على سواء وقولهم إنما تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع فقد أبطلناه فيما تقدم وذكرنا أن التمني من أقسام الكلام
وليس كذلك الإرادة أن يبين ذلك ويوضحه أن الإرادة إذا تعلقت بالشيء فإنما تتعلق به لصحة حدوثه وما المعلوم
أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة الحدوث. فإن قالوا: القدرة على خلاف المعلوم محال عندنا. وجوابنا عنه لو
كانت القدرة على خلاف المعلوم محالا لكان لا يصح في القادر على الشيء أن يكون قادرا على الضدين لأن المعلوم
أنه إنما يكون أحدهما لاستحالة وقوعهما وقد علمنا أن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قالوه. فإن قيل ومن
أين ثبت لكم أن القدرة تتعلق بالضدين وأن القادر على الشيء لا بد من أن يكون قادرا على ضده فلسنا نحتاج هذه
المسألة فلا نستقصيها هاهنا فيما تقدم عند الكلام في الاستطاعة فلا معنى لذكره هاهنا. فإن قيل: إذا كان
غرض القديم تعالى بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلى الثواب فهلا كلفهم ما إذا أتوا به استحقوا المدح
والثواب وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا به الذم والعقاب. قيل له إنما ذكرته هو النوافل ولا يحسن التكليف
بها أصلا إذ لا وجه يحسن التكليف بها إلا كونها مسهلة للواجبات العقلية على ما قد ذكرنا على أن
أن التكليف ليس لتعريض وصول المكلف إلى الثواب على كل حال وإنما التعريض تعريضه إلى وجه لا
ينال إلا بالتكليف وهذا حاصل سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل. فإن قيل: إنه تعالى إذا كلف
الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه قد أمر بجهله وذلك فاسد وأيضا فقد كلفه ما لا يطيقه لأن القدرة
على خلاف المعلوم محال. وجوابنا: أما ما قلتموه أولا فلا يصح لأن التجهيل هو ما يصير به الشيء جاهلا والإيمان لا
حظ له في ذلك وأيضا فإن القديم تعالى كما علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد علم من حاله أنه لو حاول الإيمان لقدر عليه
وهذا هو الذي يحتاج إليه المكلف في حسن الأمر بالإيمان علم الله تعالى وأما ما ذكره ثانيا فقد أجبنا عنه
وبينا أن ما المعلوم أنه لا يقع في صحة الحدوث كما المعلوم أنه يقع [illegible] وقد أوردنا [illegible]

ويكشف لا يتعلق به الإرادة والقادر إنما قدر على ما علم أنه لا يقع في صحة الحدوث كالمعلوم أنه يقع [illegible]

والاغراء بالقبيح صح

والمذهب فيما قال لو لم يكلف الله إلا من المعلوم من حاله أنه يؤمن كان ذلك إغراء بالقبيح يبين ذلك ويوضحه أن المرء إذا علم أنه لا يكلفه الله إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لا محالة وأنه يصل إلى الثواب كان مغرًى بالقبيح وذلك فاسد وفي فساده دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من حاله أنه يؤمن فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ولا بد من ذلك ليعلم المكلف أن الأمر فيما يفعله أو يدعه موكول إلى اختياره ومفوض إليه فإن أحسن فالإحسان لنفسه وإن أساء فالإساءة عليها لا يخلص من العقاب ويظفر بالثواب إلا بالاختيار فإن أحسن الإحسان ... فيحصل من هذه الجملة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن وإن كان الكافر استوجب على الله العقوبة ووجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله ولا حاجة في هذا على ما الجملة وفي وجه حسن التكليف لأنه تعريض إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ثم ذكر جهة الثواب أنه يكفر فعندنا أنه إنما حسن تكليفه لكونه أصلح وإن الأصلح الأصلح حتى قال إنه يجب من الله وعند شيخنا أبي القاسم البلخي أنه إنما حسن تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن لأن الإيمان يكون لطفًا لغيره تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه لغيره يكون لطفًا وإن بلغ ذلك الشيء ما بلغ لولا ذلك لكان في السمع وذلك فاسد عندنا لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلمًا وفي عدد هم كثرة كان لا يكون في العالم ظلم أبدًا وقته نفع للظالم وأهل سنة

فصل في وجوب الألطاف وذكر الخلاف فيه وقبل

الخوض في المسألة نذكر حقيقة اللطف وبيان المعاني المتواردة عليه اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويجتنب القبيح أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو إلى ترك القبيح والأسامي تختلف عليه فربما يسمى توفيقًا وربما يسمى عصمة إلى غير ذلك وسنذكر حقيقة هذه الألفاظ من بعد إن شاء الله ثم إنه لا يخلو إما أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل غير الله تعالى فإذا كان من فعل الله تعالى وكان لطفًا لنا لا بد أن نعلمه أو من فعل غيرنا فإن كان من فعلنا وكان لطفًا لنا كان يفعله الله خلى حاله فأما أن يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا فإن كان من فعل الله تعالى كان يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التحرز من الضرر وقوله إذا جرى مجرى التحرز من الضرر إجمالًا فإن الشيء متى يدركها إجمالًا فلا يستقصر بتركه ما وإنه ليس يجب علينا أن نفعل ما هو لطف ويحال إلا بما إذا كان لا يتقص فعل ذلك الفعل أولى مواقع إلهًا وإذا كان من فعل غيرنا ولا يخلو فإن يكون من المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا الفعل الذي يكون ذلك الفعل لطفًا فيه وإذا كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح وهذه جملة ما تقدم في هذه المسألة وهؤلاء المجبرة ويسمون المعتمرة إلا ما لنا واعلم أن المخالف في هذه المسألة هم هؤلاء المجبرة ونحن من بعد ذلك لو ذكر الخلاف فيه ويعود بعد ذلك أن ذكر أن الكلام لا يرجع إلا إلى ما يفعله الله تعالى وإن كان لا يسمى بل الخلاف ومع المجبرة في هذه المسألة لنا أن اللطف إذا كان لا يرجع إلا إلى نيل الثواب فإنما الثواب عند القوم فقد انطلق القول بالإحسان بأسًا محاولًا عنده فعلًا أو تركًا ويكون أقرب عنده إلى اختياره والقوم فقد انطلق العقل وأراد الكلام في ذلك وجه وأما في أن اللطف إذا كان لا يوجبه إلا أنه ردّ إليه في تكليف المكلف وإرادته ولا يمكن منعهم للكلام في ذلك وجه وهذه المسألة توجه فإذن لا يتحقق علته والقوم يجوزون على الله تكليف ما لا يطاق لم يمكن المنع في هذه المسألة إن اللطف يجب على الله تعالى وجعلوا وإنما يتحقق الخلاف مع بشر بن المعتمر ومن تابعه وهم وقد ذهبوا إلى أن اللطف ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى العلة في ذلك أن اللطف لو وجب على الله لكان لا يوجد في العالم عاص لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى ما لو فعله به لاختار الواجب واجتنب القبيح فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله وترك طاعته من الأطاعة ما لو فعله به لاختار الواجب فيجب أن بسبب اللطف يحيى الله تعالى في المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل فأما عندنا فإن الأمر بخلافه وكما اشترط ثم أن ذلك لا يكون في المكلفين

به يعصى لأنه تعالى كان عنده ذلك بمنزلة الواحد ويجتنب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك وفيهم من هو بخلافه حتى
لو فعل به كل ما فعل لم يختر حسناً ولا جانب قبيحاً وإذ قد عرفت هذا فاعلم أن شيوخنا
المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقاً والأوجه في ذلك أن يقسم الكلام فيه ويفصل
فيقال إن اللطف إما أن يكون متقدماً على التكليف أو مقارناً له أو متأخراً عنه ولا يخلو إن كان متقدماً
فلا يستحق به لأنه لا يجب لأنه إذا لم يكن يجب إلا ليصح أن يجب على المكلف ولا تكليف هناك حتى يجب هذا
اللطف لمكانه وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكين ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب فكذلك اللطف
وإن كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب بل القديم متفضل
به مبتدئ فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى وأصح إن قيل إذاً المساوي له في ذلك الإطلاق وهو ما ذكرناه من أنه لا يفصل والحال
بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات وبين ما إذا كان لطفاً في النوافل فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد
كلفنا النوافل أيضاً فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة بخلاف الواحد منا
إذا أنشأ هبة فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان
غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب
القبيح فلا بد من أن يفعل ذلك الفعل وإلا عاد بالنقض على غرضه وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد
من بعض صديقه أن يحضر إلى طعامه وقد أعده وعلم من حاله أنه لا يحضر إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته
من ولده أو غلامه فإنه يجب عليه أن يبعث حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه كذلك هاهنا فإن قيل إن ذلك إنما
وجب في الشاهد لأنه يتضرر بفوات ما أمله إن لم يحضره صديقه وهذا غير ثابت في الله عز وجل وعن
وجوابنا أنا نفرض الكلام فيمن لا يبالي بهذا القدر ولا ينفع ذلك في غيبته ونقول إنه لو لم يبعث إليه ذلك الداعي
لا يفعل ما ذكرناه فإنه يكون عائداً على غرضه بالنقض كذلك يجب مثله في مسألتنا فإن قيل لو كان الأمر
على ما ذكرتموه لكان يجب في الواحد منا إذا أراد أن يضيف غيره وعلم من حاله أنه لا يحضره إلا إذا بعث إليه
بقية أملاكه أن يجب عليه ذلك وأيضاً فكان يجب إذا كان لعبده أن يستقصي سريته من ماله وما ولي هذا الكلام
وعلم من حاله أنه لا يجيء إلى ذلك إلا إذا ملكه نفسه أو أعتقه فيه أن يجب عليه ذلك ومعلوم خلافه
وجوابنا عن الأول أن أحدنا إنما يفعل ذلك للنفع والذكر الجميل فإذا بلغ الأمر إلى هذا الحد فإنه
يفعل لا محالة ولا يسمح بذلك لأن ما يلحقه بذلك من الضرر أضعاف ما كان يرجوه منه من النفع والذكر
الجميل ولا تسمح النفوس ببذل الأموال لنفسه في حالة هذا القدر من الذكر وهكذا فإنه إن كان يريد
ضيافة ملك وعلم أن له في ضيافته نفعاً يوازي ذلك الضرر فإنه يحسن بل يجب وهكذا الجواب عن السؤال الثاني
المولى إذا علم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة وعلم أنه لا يسقيها إلا إذا أعتقه فإنه
يجب عليه ذلك وإلا عاد بالنقض على غرضه فإن قيل لو كان كذلك لكان يجب إذا أراد أحدنا إسعاداً
جماعة من الكفار إلى الإسلام وعلم من حالهم أنهم لا يحضرونه إلا إذا أسقط عنهم على ماله أن يجب عليه وإلا كان يجب أن
يعود بالنقض على غرضه كما ذكرتموه في مسألتنا قيل لأن أحدنا إذا أسعد على دعاء الإسلام فإنما
يفعل ذلك لإقامة الذكر الحسن وإنما يأتيه ويدينه لا يسمح بنفسه بذل أضعاف ماله في ذلك حتى لو قدرنا أن يكون
هذا الذي يدعو إلى الإسلام ممن له أعواض وما يعظم أمر دعائه إلى الإسلام ويعظم شأنه لكان يجب عليه
أن يسقط عن ماله والإعادة على غرضه بالنقض على ما قدمنا بيانه مما ذكرناه ويوضحه أنه إذا لم يقصد الدعوة إلى
الإسلام هذا الذي ذكرناه فلا وجه
ودلالة على السمع العقل وليس يلزمه كمال المشقة لسمع العقل لأنه ليس وإنما الله
يكلف التكليف الذي

٧

هل ح

لا غرض له في تكليفه الا نفعه فعلى واحد منها الاحسن من حاله في المسألة فعندنا ان مذهبه باطل فاسد وهو
انه ما من مكلف الا وفي معلوم الله تعالى من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح
فلما وجدنا في المكلفين من اطاع ومنهم من عصى علمنا ان الالطاف غير واجبة على الله تعالى ويخرج
افسدنا بهذا المذهب في اول المسألة وبينا انه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى من حال بعضهم انه ان فعل ما
فعل فانه لا يصح لطفا له ولذلك نظائر في الشاهد فانه لا يمتنع ان يكون لاحدنا ولدان يعلم من حال احدهما
انه ان سلك به طريقة الرفق فانه يختلف الى المكتب ويقبل التعلم ويشتغل بما يريده منه ويعلم من حال
الاخر انه ان يعامله بما يعامل الاول من العنف فانه لا يختلف الى المكتب فكذلك في مسألتنا لا يمتنع ان يكون حال
المكلف مع الله تعالى هذه الحال وجوابنا ما يذكرونه في نقض هذه القاعدة ولم قد يشاء الله تعالى
قادر لذاته ومن حق القادر لذاته ان يكون قادرا على سائر جنس المقدورات ومن المقدورات الالطاف
فيجب ان يكون قادرا عليها وجوابنا ان اللطف ليس من جنس المقدورات حتى اذا كان الله تعالى قادرا
لذاته وجب قدرته عليه فمتى ما فعله شيء مما ذكرناه ان اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب او يجتنب القبيح
ولیس هذا جنسا مخصوصا يجب في القادر للذات ان يكون قادرا عليه الا محالة ومن ذلك قولهم فيما يسمى المصلحة على
المعنى فقالوا اذا كان الله تعالى قادرا على ان يفعل من المصلحة ما يعلم انه كل احد وجب ان يكون قادرا
على ان يفعل من المصلحة ما يصلح به كل احد وجوابنا اما لو جعلنا وقصدنا الفعل لكنا لا نعلم انه يفعل ذلك الا
على ما لو فعله بجميع المكلفين بعينه ان السمع ورد بذلك وهو قوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى
ان راه استغنى وقوله ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض على انه لا يصلح عبد وبعد ومثل هذا
فقد بطل السنا الدالة على ان المصلحة صفتها تحرا على العقل واذا كان هذا هكذا فقد بطل قولهم وكره
ندبا ان يسال الله تعالى العصمة والموفق بان يقول مثل اللهم وفقنا لما تحب وترضى وجنبنا ما نسخط وتكره
وعلى ذكرهم من الدعوات فلو كان لا ما يذكرونه ما ليس في مقدور الله تعالى من الالطاف ما لو فعله
لكل احد لصلح عنده والاحسان لو جد واحسن المسح لكان يحسن الاسم هذا السؤال وهذا الدعا والسؤال
وجوابنا انا انما نسال هذا السؤال بشرط وهو ان يكون ذلك في المقدور ولو كان لكان على شرط فيه
فالشرط وان لم يظهر فهو في حكم المنطوق به فهذه جملة ما نذكره في هذه المسألة

فصل

وهذا اورد حتى نعد هذه الجملة الكلام في ان ما شاء الله تعالى من المنعم وما يتصل بذلك

من جهة الله تعالى وكان يسمى ان يذكر قبل الشروع في المسألة حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك هذا
الا انا لم تعرض ها هنا كما فعله الشيوخ في الكتب التي يذكره فيها كما يختص
الا انا اوجبنا عنه في اول الكتاب وذلك نحو الاحباط والاعذار وحلو
الموضع اعلم ان النعم على ضربين احدهما ما لا يقدر عليه الا الله تعالى وذلك نحو المفرد به لا يقدر عليه غيره
السهو والسمى وما كان لا يفعل ولا يسكن في ان هذا حاله فان الله تعالى هو المنفرد به ولا يقدر عليه احد
وما لا يقدر عليه الا هو وذلك ينقسم الى ما
وما يقدر عليه غير الله تعالى كما يقدر عليه هو جل وعز وذلك كانه من جهة الله تعالى او الخق
يصل الينا من جهة الله تعالى بعد طريقه على الحقيقة والى ما يكون في الحكم كانه من جهة الله تعالى فلولا شرعه للشريعة على هذا
الشايع الى تصل الينا بطريقة الارث فانها انما يصل الينا من جهة الله تعالى وجارية ولا يكون له الا وبا
الوجه والاحكام تعلقات الملك ويجعله حقه صاحبه لمن سواه وجاري اولا ولا يكون له الا وباء
اولى من لا جانب ولا يعصيهم اولى من يعصوا الناس فهو كالهبات والصدقات والهدايا وغيرها فانها

في الحكم كأنهما من فعل الله تعالى وإن كان المتولي لهما غيره فلولا خلقه الواهب والموهوب له
في الهبة والآخر بعد ما فيه ذلك وتمكينهما من النفع والانتفاع وإن كان لا يصح من أحدهما وجعل أحدهما بحيث بوجه
حال انتفاع به فإذا كان الواحد منا يكون منعما بالعطية بالهبة وإن كان لا يصح من أحدهما هبته ولا التمكين إلا بعد قبولها
فبأن يكون منعما وقد تعلقت به من كل وجه أولى وأحق فإن قيل تعلقوا به من وجه واحد فالقديم
يجب أن يكون القديم بعد منعما علينا بالتكليف فعليه أن يستحق الشكر وبه يتوصل إليه فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان
يجب أن يكون في الشريعة أن يكون منعما للمكلف لا لنفسه وبها وجب أن يكون مؤديا إلى المنفعة قلنا هكذا
في صدر الكتاب فإن قيل يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى منعما علينا بالإيمان فأن يستحق من جهتنا الشكر
عليه قلنا كذلك نقول إلا أنا لا نطلق القول بأنه أنعم علينا بالإيمان لأنه يوهم الخطأ بل نقول إنه هو الذي خلقنا وأحيانا
وقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن وكلفنا وجعلنا بحيث أمكننا أن نختار الإيمان
بدلا من الكفر والكفر بدلا من الإيمان وعرضنا بذلك إلى درجة الثواب فكأنه هو الذي خلق فينا الإيمان وأنعم
به علينا إلا أنا لا نطلق القول في ذلك لما ذكرنا من كونه موهما للخطأ لو لم نوضح ذلك وعقول ... علينا
حاكيا أنا لا نعنيه أنه هو الذي خلق الإيمان فينا وأنه لا يستحق الشكر عليه وإنما يستحق الشكر على مقدماته
المحمود بالطاعات وإن لم يوف في ذلك فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل في القرآن وذكر الخلاف فيه ووجه اتصاله بباب العدل

هو أن القرآن فعل من أفعال الله تعالى يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه فيحسن فباب العدل الكلام في أفعاله تعالى
وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز وبيان ما فيه من أنه مختص بمن فعل ... فإنه من حيث أنعم الله
علينا أعظم النعم والمرجوع في الحلال والحرام وبه يعرف الشرائع والأحكام وقد اختلف الناس
فيه أجل الخلاف فعند أهل الحشوية الثوابت من الحنابلة أن هذا القرآن المتلو في المحاريب
والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله تعالى وذهب الكلابية إلى أن كلام الله
هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى مع أنه شيء واحد توراة وزبور وإنجيل وفرقان وأن هذا الذي نسمعه
ونتلوه حكاية كلام الله تعالى وعرفوا بين الشاهد والغائب وما أدى ذلك توجب عليهم عدم الحكاية أو
حدوث المحكي فإن الحكاية والمحكي لا بد من أن يكونا من جنس واحد والأخير هو أنهما في قدم والأحدوث
أن كله قالوا وما هو هذا الذي نسمعه ونتلوه معنى قائم بذات المتكلم كلام الله تعالى وإلى هذا المذهب
ذهب الأشعري إلا أنه لما رأى أن قوله الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله تعالى يلزم
توجيه أن يكون كلاما مثله ... وأن الحكاية يجب أن يكون من جنس المحكي قال إن
هذا المسموع عبارة عن كلام الله تعالى ولم يرد أن القرآن يجب أن يكون من جنس العبارة عنه إلا أنه قد جرى
على المسألة فإن الكلام معنى قائم بذات المتكلم ... بين الشاهد والغائب ... في جملة
هذه وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وهو مخلوق محدث أنزله الله
على نبيه ليكون علما دالا على نبوته وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام واستوجب
بذلك منا الشكر والتحميد والتقديس وأن هذا الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن محدثا من جهة
الله فهو مضاف إليه على الحقيقة كإضافة ... اليوم من قصيدة امرئ القيس إلى امرئ القيس على
الحقيقة وإن لم يكن محدثا من جهته الآن وإذ قد فرغنا من ذكر شطر من الخلاف في هذه المسألة
نعود إلى ذكر الكلام فيها ونذكر حقيقة الكلام ... وأول ما ... في حقيقة الكلام أنه

الحروف المنظومة والاصوات المقطعة الا ان هذا القسم ايضا بان على طريق التحديد لان الحروف المنظومة
هي الاصوات المقطعة والاصوات المقطعة هي الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب الذي كان
يذهب اليه ابو هاشم فيكون في الحد تكرار لا فائدة فيه ذكرنا ان الاصوات المقطعة لو كانت ما
على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الاستفهام اذ لا علة بينهما ولان الحروف تجمع وما لا يجمع بينه وبينها
يبطل ان يكون الحرفان كلاما وليس كذلك لان قولنا مُر ونَس وقُل وكُل حرفان مع انه كلام فاذا
الاولى ان يقول في حده ما انتظم من حرفين فصاعدا او ما له نظام من الحروف المخصوصة حال يلزم على هذا
الا يكون قولهم ق وع كلاما لانه وقع حرفان بين لك في ذلك انه اذا وقف عليه فانه يقول في الوقف
قه وعه بذلك على هذا فهذا بين انه لا يصح الابتداء الا بالمتحرك ولا الوقف الا على الساكن ولولا
ان ق وع حرفان وان لا يصح فيهما الابتداء والوقف عليه فيجب ما قلناه ولا يعاب علينا تحديدنا الكلام
بانه نظام فان لفظ ما في ذلك ان يكون تحديدا بالمجاز وذلك سائغ والاجمال يكون معيبا خلافا لما ذهب
اليه الشيخ ابو هاشم وان كانوا لا يعدون المهمل من اقسام الكلام وقد عدوه منه وانما فلو كان
الكلام هو ما يفيد على ما يحكى عن ابي هاشم لكان يجب في عقد الاصابع والاشارة بالراس ان يكون كلاما
ومعلوم خلافه فهذا هو حقيقة الكلام ولا فرق بين ان يكون ذلك مهملا وبين ان يكون مستعملا
ولا ان يكون من حرفين مختلفين على ما مر لابي هاشم في بعض المواضع لان المركب من حرف مثله يكون
كلاما ايضا الا ترى ان قوله صلى الله عليه ما انا من دد ولا الدد مني كلام كما ان كلاما مع تركبه من دال وها
فانك تسمع الناس يقولون تكلم بهذه الكلمات المخصوصة وتشبث بهذا العدد المخصوص ويشير
للذنية وكذلك للمعرض وانشاده ذكرنا احكامها بما علمه العدد والحصر فاما ما يقوله النحويون من
ان الكلام هو ما يكون مفيدا وان الجملة ما تركب من حرف واسم ومن اسم واسم كقولك زيد قائم او من فعل
واسم كقولك قام زيد فانما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي وقد عرف حقيقة الكلام
انه من نعم الله العظام لانه يحصل الافهام والاستفهام ولا يقوم مقامه في هذا المقام
ولا يسمع اسماع الكلام لان الذي يسمعه الحال فيه ليس في عقد الاصابع والاشارة بالراس ولولاه
سكت لا يسمع اسماعه فمعلوم ان الاخرس لا يمكنه ان يدل على توحيد الله وعدله ولا انا منه ذلك على
الحد الذي ساوى المتكلم الكتابة فانه وان عظم الانتفاع بها الا انها لا تبلغ درجة الكلام
وانما فات الغائب بها من سبيل الفائدة بالكلام فلولا انه يتصله وبعد جواز انها المواضعة على ذلك
والاحكام لا يمكن من بعد من هذه الاشياء التي ذكرناها واذ قد بينا ذلك هذه الجملة في كلامنا فكلام الله
المثل الاعلى رسوله اذ جاء في بيان البعثة لانه يعرف الحلال والحرام والله يرجع في الشرائع والاحكام وله
فلما ان كلام الله تعالى لا يحتاج ان يعرف على الغائب حتى لا يحتاج الى الخطاب ثم لا بد له من بيان
على ظاهره واصله لان ذلك يعتبر في النبي ما له فيما خاطبه الرحمن بالعربية والعربي بالعجمية فكان ان
ذلك الاحسن بل بعد من بيانات لعنت كذلك في مسائل تحمل من هذه الجملة ان كلام الله انما يكون
يعمه اذا كان على الحد الذي ذكرناه فاما اذا كان الامر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة فانه لا يصح فيه
من ذلك شيء اذا اسقط عنا فمعلوم انه لا يصح الانتفاع بالعلم وخاصة اذا جوزوا عليه الكذب
وان يأتي بخطاب لا يريد به شيئا اصلا وان يوحي ببيان المجاز عن الخطاب حال الحاجة يعد هذا
هذا يحمله الى

الجملة الى ابطال هذه المذاهب اما الكلام على الصنف الاول والذين قالوا ان القرآن قديم مع الله
فهو ان نقول لهم انكم قد ناقضتم في مقالتكم لان في القرآن فصولا متعاقبة فان الغالب ان يتقدم بعضه على بعضا وتأخر
بعضه عن البعض وما هذا سبيله لا يجوز ان يكون قديما اذ القديم ما لا يتقدمه غيره يبين هذه
ذلك ان الهمزة في قوله الحمد لله متقدم على اللام واللام على الحاء وكذلك ما لا ينتهي معه القدم وهكذا الحال
في جميع الكتاب ولانه سور منفصلة وآيات منقطعة له اول وآخر ونصف وربع وسدس وسبع وما يكون
بهذا الوصف كيف يجوز ان يكون قديما وقد دل الله تعالى على ذلك في محكم كتابه فقال وما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث فالذكر هو القرآن بدليل قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فقد وصفه بانه محدث وذمهم
انصاتا [illegible] والمراد الا يكون الا محدثا وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر لانه قال وانا له لحافظون ولو كان
قديما لما احتاج الى حافظ يحفظه ويدل على ذلك قوله الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن ... مركبا من هذه
الحروف وذلك دلالة حدوثه ثم وصفه بانه كتاب اي مجموع من كتب ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها
وما كان مجتمعا لا يجوز ان يكون قديما ووصفه بانه محكم والمحكم من صفات الافعال وقال بعد ذلك فصلت الله
وما كان مفصلا كيف يجوز ان يكون قديما واظهر من هذا كله قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها
مثاني وصفه بانه منزل والمنزل لا يكون الا محدثا احسن الحديث ووصفه بانه حسن والحسن من صفات الافعال ووصفه بانه
حديث والحديث والمحدث واحد فهو صريح ما ادعيناه وسماه كتابا وذكر ما دل على حدوثه ما تقدم وقال متشابها
اي يشبه بعضه بعضا في الاعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه وما هذا حاله فلابد من ان يكون محدثا
فهذا هو الكلام على الصنف الاول **واما الكلام** على من قال ان كلام الله معنى قائم
بذاته فهو ان نقول ان هذا دخول منكم في جهالة لان الكلام الذي نسمعه ما لا نعقله والطريق اليه
وان ساغ ما لا طريق اليه يصح اثبات الجهالات ونوجب عليكم تجويز المحالات بجواز ان يكون في المحل
معان ولا طريق لنا اليها وان يكون في حضرتنا الفيل حسون وقدرة وسمعون الا انه لا طريق لنا الى شيء من ذلك ومن بلغ
الى هذا الحد فقد سلك في الجهالة فان قيل دلكم على انه لا طريق لنا قلنا لان المعنى اذا لم يعلم ضرورة
فالطريق اليه اما ان يكون صفة صادرة عنه او حكما او جهة وليس هنا صفة تصدر عن الكلام الذي
نسمعه واحكامه تستوي ... ثابتة فان الحال هذه تؤدي الى ما ذكرناه فان قيل ان احدنا اذا اراد
ان يتكلم فانه يجد الكلام من نفسه سابقا لكلامه الذي هو [illegible] حالا عند الامر يجعلنا
من نفسه قيل له ان ما ذكرتموه يمكن ان يرجع به الى شيء آخر وهو القصد الى الكلام او الارادة له او العزم عليه
او العلم به او الفكر في كيفية ترتيبه فاذا امكن ان يرجع به الى هذه الامور لم يجز ان يصرف الى ما ذكرتموه
وحكي عن بعض اصحابهم وهو ابن فورك الاصفهاني انه ذهب الى ان المرجع بالكلام الى الفكر وهذا
يوجب عليه ان لا يكون الله تعالى موصوفا بالتكلم وان يكون متفكرا تعالى عن ذلك وهذا دخول منهم في المحو المستحيل
فهم الى ما يجوز والفكر على الباري تعالى حيث قالوا انه يتفكر ... وانه تولد من فكرته السلطان فيكون ذلك
احد وجوه المشابهة بينهم وبين المجوس فان قيل او ليس ان اهل اللغة يقولون في نفسي كلام فكيف يصح
ما ذكرتموه قلنا ان ما ذكرتموه عكس الواجب فان الاصل ان يثبت المعاني اولا ثم يعبر عنها بعبارات
والقوم قد جعلوا العبارات طريقا الى اثبات المعاني ووصلة اليها وذكر ما لا وجه له لانه يعد لو لم يخلق العرب
او خلقهم خرسا لكان لا يمكننا معرفة الكلام وماهيته وعلى ان قولهم لا يقصد ذلك وبعد فان العرب
كما تقول في نفسي كلام فقد تقول في نفسي بناء دار او حج بيت الله او زيارة قبر رسول الله صلى الله عليه فكان يجب
ان يكون هذه الافعال معاني في النفس قائمة به قاعدة والمعلوم خلافه فان قيل

الحول

مرادهم بذلك في نفي العجز عن ذات او على حي سليم الحاسة كان ذلك قلنا فارض عنا مثل هذا
فان قيل ما انكرتم ان يكون هنا طريقا الى اثبات الكلام وهو مضادته للخرس والسكوت قلنا ليس
للكلام ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه وبعد فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام لكانا لا
يضادان الا هذا الذي يسمعه حروفا ثم لا يعدون ذلك كلاما وبعد فهم ايضا ان المرجع بالخرس الى فساد
يلحق آلة الكلام والسكوت فهو لا يستعمل آلة الكلام حال قدرته على استعماله فلو كان ذلك ضدا للكلام
لكان يصح الا يصح من الله تعالى خلق الكلام من لسان الاخرس على لسان الساكت والاضداد يصح الصلاب والمعلوم خلافه
فقد عرفنا من الكلام ما يتعلق بالمعنى فاما ما يتعلق بما يستعمل من
لفظه فكله مفهوم هنا من هذا الوجه وان
وتحصيل الكلام عليهم فيما يقول هو انهم ان الكلام معنى قائم بذات الله يحمل
العبارة وقد ذكروا في ذلك الانتصاب كما يقال فلان قائم اي منتصب وقد ذكروا يراد به
الدوام بالامر بالدنيا وقد ذكروا يراد به الحفظ كما يقال الشعر قائم بالبيت يراد به اي
محفوظ به على معنى لولاه لسقط وقد ذكروا يراد به الحلول كما يقال ان اللون قائم بالمحل وفي من ذلك الا ما هو
منصوبه على معنى لولاه لسقط وقد ذكروا يراد به الحلول كما يقال ان اللون قائم بالمحل ... فان قيل
في هذه المسألة لان الاشتغال بالحلول او غيرهما ما الحق بكلام الله فان قيل ما الا يريد بهذه العبارة في هذه
الاشياء وانه يعني تعالى انه موجود به قلنا ان هذه العبارة ايضا تستعمل على معنى اخر هو انه واقع من جهته
وانه هو الذي فعله كما يقال في السموات والارض انها موجودة بالله وان الاشياء به لولاه لما وجدت
بان العرض موجود بالمحل فان اريد به الاول فهو الذي نقوله الا انه يصح حدوثه وان اريد به الثاني فلا
نعم لانه يوجب ان يكون ذلك المعنى قائما بذاته القديم ويقدر به لا انه وقد عرف خلافه وقد دل بعد هذه
والذي يدل
على ان المتكلم هو فاعل الكلام ليس به ما ذكره الله في هذا الباب
انا نعلم ضرورة ان اهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بنا حدا تعلق الفعل بفاعله سموه متكلما وسمى
بما فيه ذلك لم يسموه به وعلى هذا فانهم اضافوا كلام المرء الى الحي وقالوا ان الحي متكلم
باعتقاد ان ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله فلو كان ربما كان في المتكلم انه ليس هو
فاعل الكلام لكان يقال في الشافي كلام في الصادر والكاسر وغير ذلك والطريقة في الجميع واحد
وان كان لبعض طريقا لبعض وقد عرف خلافه وقد دل على ذلك ايضا هو ان المتكلم لا يخلو من ان
يكون متكلما لانه فعل الكلام او لان الكلام او حدث له حالة وصفة او لان الكلام حله او حل بعضه او
لان الكلام ابو في الله على معنى انه نفي الخرس والسكوت عنه او لانه يحتاج اليه او لانه قائم بذاته او لانه موجود
به والاقسام كلها باطلة فلم يبق الا ان يكون المتكلم انما كان متكلما لانه فاعل للكلام على ما نقوله
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم متكلما لان الكلام او حدث له حالة وصفة قلنا لانه لا حال للمتكلم بكونه
متكلما اذ الطريق اليه واثبات ما لا طريق اليه يفتح باب الجهالات على ما مر فان قيل ان هنا طريقا فان
الواحد منا يفصل بين كونه متكلما وبين ان لا يكون متكلما والحال الاخرى ما بعد الاثبات بهذه الطريقة قلنا
ان هذه التفرقة اذا امكن ان يرجع بها الى انه فعل في لهاته حروفا كالتي للكلام وان لا يفعله في لهاته
لم يمكن ان يرجع به الى ما ذكرتموه وقد دل على ذلك هو انه لو كان للمتكلم بكونه متكلما حال وصفة لكان يجب ان يستو
العلم بتلك الحالة قبل العلم بالكلام كما في كونه عالما فان العالم لما كان له بكونه عالما حال يستوي علما بكونه
عالما عن العلم بما يوجبه وهو العلم وكذلك المتحرك فان المتحرك لما كان له بكونه متحركا حالة وصفة
حصل العلم بكونه متحركا قبل العلم بالحركة كذلك يجب مثله في مسألتنا وكان يجب ان يعلم كون المرء متكلما
وان لم يخطر ببالنا الكلام والمعلوم خلافه فاما ما لم يعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلمه متكلما
نعلوم

في اخر ... [illegible]
... قوله
الله تعالى ... دابة من الارض
عبد الله ... [illegible]
التي تخرج في اخر الزمان ... اخرجنا لهم
واذا وقع القول عليهم ... كانوا باياتنا
من الارض تكلمهم ان الناس ... ستون ذراعا
لا يوقنون ... طولها ... لا يفوتها هارب
لا يدركها طالب ... راس ثور وعين خنزير
باربع قوائم ... واذن فيل وقرن ايل وعنق نعامة
وصدر اسد ولون نمر وخاصرة
هرة وذنب كبش وخف بعير
عن المفضل ... اثني عشر ذراعا ... ادم
وروي لا تخرج الا راسها فيبلغ ...
اعنان السماء او السحاب وروي من
... فيها فرسخ للراكب وروي ان خروجها
... لا ... والناس ...
ولا تخرج الا ... وحاء من المسجد
الحرام ... [illegible]

قالوا العقل مجموع علوم عشرة وادات
التكليف ويعدها ابو زيد الدبوسي رحمه الله اولها
العلم بان يتفاضل النافيين ثانيها
العلم بالاحوال الاوليات ثالثها
علم بالمشاهدات والمحسوسات رابعها
علم بالمستند الى الخبر والتجربة خامسها
العلم المستند الى النقل والاستدلال
العلم بالقسم الدائرة بين النفي والاثبات سادسها
العلم المتعلق بالفعل بفاعله سابعها
العلم بالامور الجلية مع العهد ثامنها
العلم بالاخبار المتواترة تاسعها
العلم الحسي بعض البديهيات كالعلم
عاشرها العلم بالبديهيات
يراد العشرة على الجملة

وجود كلامه
ان يسوع موجو
وسماه ان يكو
وبكان بدهما ل
به الى ابد من مح
عليه ان يكون مع
الحركه لكان لاو
الملكه الى بدحم
هكذا الاله يوجد
لكان لا يمكنا ان
وحد الصوت واحد
قلنا الحكم
بعدها ودلك
الصوت لكمه
وان لم يحيم
واقع عشر
بولد لا الى
بعد بوجد
ان يحله فعله
عما ما لا ام
ان لهو وعلى
ولا اذا كان
عن مثل هدا
فهما جله
قوله لد
والذي يد
ولا يكون
اى لا
وكا حجة
بعد اذا اشيا
الحركات
لوكان من
والمسمى وا

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام حله أو حل بعضه قلنا لأنه لو كان كذلك لكان يجب
أن يكون اللسان هو المتكلم لأن الكلام حله دون غيره وأن يكون هو المبعوث بالرسالة المؤدي لها
المستحق للمدح والتعظيم عليها ولكان يجب أن يكون اللسان هو الهاذي والمستحق للجلد والمقاوم(?)
حال قذفه وأيضاً فكان يجب أن يكون اللسان هو الشاعر لأن الشعر يحله وذلك يوجب صحة الفعل
المحكم وبابه من ليس بعالم وقد عرف خلافه وأيضاً فكان يجب أن لا يكون في العالم متكلم لأن أقل الكلام
حرفان وما من حرف إلا وقد اختص بمخرج مخصوص لا يمكن أن يحل أحدهما مع غيره مجموعه ولا مجتمعان والحال
ما قلناه في محل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلماً به وفي ذلك ما قلناه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون
المتكلم متكلماً لأن الكلام محتاج إليه قلنا إذا كان المتكلم محتاجاً إلى الكلام والكلام محتاجاً
إلى المتكلم فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ووجه الحاجة واحد وذلك في الاستحالة
بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حاجة مخصوصة قلنا لا يجوز ذلك لأن
حاجة المخصوص هو الاحتمال لأن [illegible] معه ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة
أخرى والمحمل على تلك الصفة إلا المعنى فقال إن ذلك الشيء وجوده مختص كما نقول في الجوهر إنه لما
يكون على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ولا يكون كائناً إلا يكون في هذا
ما لا يتصور في الكلام والمتكلم فلا يصح أن يكون بينهما حاجة مخصوصة فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المتكلم
متكلماً لأن الكلام موجود به أو قائم به قلنا قد حصلنا عن كلامنا العبارتين ومنافيهما(?)
معنا ما في غير هذا الموضع فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام كلامه أو كلام له
قلنا إن هنا يتعلق وجهين أحدهما بمعنى الاتصال والاختصاص والثاني بمعنى الملك وأي ذلك كان
فإنه لا يتصور في الكلام والمتكلم فإن قيل إن المراد بقولنا إن الكلام كلامه أو كلام له أي إنه فعله
قلنا هذا مرحباً(?) مذهبنا ولا نأبى عليكم فيه إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم أن الطريق الذي به نعرف أن
الكلام كلام المتكلم طريقان أحدهما أن نسمع منه ونعلم وقوعه على داعيه والثاني أن يخبرنا
صادق بذلك هذا إذا كان الكلام في الشاهد فأما في الغائب فإنا إنما نعلم أن الكلام كلامه
بطريق واحد وهو أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من أحد سوى القديم كان
يوجد في حصاة أو شجرة أو جسم ذلك والثاني كان يخبرنا به صادق وبهذه الطريقة الأخيرة
علمنا أن القرآن كلام الله تعالى لأنه لو لم يخبرنا النبي صلى الله عليه وعلى آله بذلك ولم نعرف من دينه ضرورة ولا دل
عليه قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً والاحتجاج أن يكون من جهته صلى الله
عليه لأنه ليس من صورة المعجز أن يكون من جهة الله تعالى بل المعجز أن يمكن الله تعالى منه [illegible] قطعاً على المدعي
للنبوة إذا كان صادقاً والثاني الذي يجب في المعجز أن يكون خارقاً للعادة ناقضاً لها وقد ذكر
بعد هذه الجملة أن هذا الكلام الذي نسمعه في زماننا ليس كلام الله [illegible] حكاية كلام الله تعالى
ويستحيل أن يكون محلاً لأن المحل متحيز والمحل محدث وقد ثبت قدمه والحال نسمعه موجوداً
في محل وكذا أيضاً محال فإن حكم الكلام معقود على محله بسمع [illegible]
في محل لا يعلم حسه وذلك محال وأيضاً فلو صح وجوده في محل [illegible]
الكلامين [illegible]
وجود [illegible]

وجود كلام محتمل في العالم وقد عرف حاله فقد صح بهذه الجملة ان الكلام لا يصح وجوده الا في محل واما
ان يصح موجودا في غير محل وذلك يقتضي حدوثه لان القديم لا يحل المحدث ومحله اذا وجد فلا بد من ان يكون على الله
تعالى كان يكون الله تعالى محلا لشيء من الاشياء لم يجب ان يكون مسمى به مخصوصه على ما يحكى عن ابي علي
وكان يذهب اليه ابو هاشم ثم رجع عنه وقال ان حكمه مقصور على محله على ما ذكرناه وما هذا سبيله فلا حاجة
به الى ان يدعي محله اعتبارا بسائر ما عدا من المعاني التي يكون حكمها مقصورا على محلها ولهذه الطريقة لم يوجب في
محله ان يكون متحركا لاستحالة على ما يحكى عن ابي علي أنه احتج الى الحركة ما ذكرناه ونوجه انه لو احتاج الى
الحركة لكان لا وجه له الا ان الحركة سبب فيه وليس كذلك فان سببه على الصحيح من المذهب انما هو الاعتماد بشرط
المصاكة التي يذهب اليها السيد رحمه الله عليه بعض حركات من الهواء وحركات تتخلل السكون بينها واما كان
هكذا الا انه يوجد بحسب الاعتماد الذي وصفناه يتخلله ويكثر بكثرته فلو جاز من الكلام هذا ان يكون بسببه غيره
لكان لا يمكنا ان نثبت سائر الاسباب ونعد فانا اذا امرنا حوله على سبيله فانا نسمع منها صوتا بعد
وجدنا الصوت والحركة ولو كان محتاجا اليها لم يكن كذلك ومتى قيل ان الصوت في السمع انه انما يولده من حركة الجوهر
ان الحركة الجهة لنا فلو ولدت الصوت لولدته في محلها فان لا يمكن ان يولده في هذه الجهة اولى من ان يولد
قلنا قد علمنا ان من ضرب الطست فان قيل
في غيرها وذلك يقتضي ان يولد في سائر الجهات ومعلوم من حاله انه ... الحركة بينها بها وينقطع بانقطاعها
الصوت الذي يولده يقف على الحركة ويوجد بحسبها فلما وقف طنين الطست عن الحركة ... وهي عبارة عن الصوت مخصوص
قلنا لانه انما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة وهي عبارة عن
وان لم يتبع الهواء ولم يتولد عنها ... السكون بينها على ما ذكرناه ولهذا الشرط يتبع تولدها الاعتماد لما
واقع بعض حركات من الهواء وحركات تتخلل السكون بينها كما ... قلنا كما يكون معنا
فان قيل كيف يكون القديم به متكلما بكلام يوجد في غيره يولد لان الحركة هي المولدة
ولسنا نشرط الا ان الكلام ... المتكلم هو فاعل الكلام ولسنا نشرط الا انه يوجد في غيره وان ما ورد ويوجد في غيره
فعله لا محالة ولهذه الطريقة التي سلكنا في هذه المسائل من ان الكلام حكمه مقصور على محله فلا
يحتاج الا الى مجرد المحل معنا ما نوجبه يحتمل ابو علي من هذا وهو لا يوجد الكلام الا في الهواء ولسنا
ان الهواء وغير الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه وغير المحل فان حدثا اذا كان لا يمكنه ان يفعله الا في الهواء
والا اذا كان متمكنا من النفس والانسان صوت الاعتماد بشرط المصاكة فلانه لما كان فاذا تقدم لم يستغن
عن مثل هذا الالات لما بين في الكلام لان الكلام بعضه منفصل الى بعض من الاسباب الحية والحركة والهواء

والمخالف في قدم القرآن شبهة من جملتها

شبه حمله ما عليه هذا الموضع ... قالوا
قد ثبت ان القرآن يسمى اسما واحدا والاسم والمسمى واحد فيجب ان يكون قديما مثل الله تعالى
والذي يدل على ان الاسم والمسمى واحد هو ان احدنا يحلف بيمينه بالله والله وهكذا نقول الصحيحة عندهم
ولا يكون كذلك الا والامر على ما قلناه وكذلك فقد قال ابن الحوالي بسم الله الرحمن علينا ومن بعد حولا كاملا فقد اعتذر
ولا يكون كذلك الا والامر على ما قلناه وكذلك ... اذا قال ... كان لطلاق ... عليها فلو لم يكن الاسم والمسمى
اي السلام عليكما وهكذا فان احدنا اذا قال طالق زينب كان الطلاق واقعا عليها فلو لم يكن الاسم والمسمى واحد الكان
واحدا لكان لا يكون ذلك كذلك والجواب ان هذا جهالة منهم مفرطة لان الاسم والمسمى لو كان واحدا لما ساغ
يجب اذا سمى احدكم بعض الحيوانات ان يحترق فيه وان يسمى بعض الحلاوة ان يحلو فمه واذا سمى
المرفات ان يحرق فمه ولئن الامر كذلك فاكل من قال ان النار محرقة وما هذا فالعصم
لو كان من قال انا احرق فمه لما نعوذ باسم النار مخلوق وايضا فكيف يصح ان يكون الاسم
والمسمى واحدا مع ان الاسم عرض والمسمى جسم ... ذكروه من الحلف وان احدنا اذا ... اذا ان يطعه من شبه
... ذلك ... لم ... بالتعبان

عنه فكيف يصح ما ذكرتموه ولو كان الامر على ما زعمتموه لكان يجب في الله ان يكون محدثا فان الخلق لا شك
في حدوثه واما قولنا ليس صفة اخص النفس فانا انما نعلمها لما فيه من اللطف ولانه قد تعبدنا به وقول السيد
الى الحواريين اقرأ اسمي السلام عليكما مجاز وتحريك اسكان استعمال المجازات وقولهم ضرب زيد عمرا وطلع زيد
فان ذلك انما يصرف الى المسمى لا محالة اذا اراد ان يعرفه الله **فان قيل** ان هذا مبنى على الاسم وما ذكرتموه كلام في
التسمية قلنا لا فرق بين الاسم والتسمية الا ان يكون لا فرق بين ان يقول القائل سمي فلان فلانا او سمي
وبين ان يقول سماه اسما حسنا ولهذا لو اشار باحدهما دون الآخر لما فهم الكلام وهاهنا مسائل
جرت بين بعضهم وبين بعض من يسوغ هذا موضعها ويحكى ان بعض الحنابلة ناظر ابا الهذيل في هذه المسألة
فاحتج لو جاز وكتب علينا الله هل يجوز ان يكون هذا الله ويدفع المحسوس فاحتج ابو الهذيل اللوح من
وكتب اسم الله احرق فقال الحنبلي اين الله اذا فانقطع المدبر **وقد يتعلقون** في ذلك بانا ان من العلماء من جعلها
قوله سبحانه الا له الخلق والامر قالوا انه فصل بين الخلق والامر ودل ذلك على ان الامر غير مخلوق
ان هذا باطل لان مجرد الفصل لا يدل على ما قالوا والخلق لا يدل على انه فصل بين شيئا وبين غيره من الاسماء **والجواب**
بقوله فاذا احدنا من الشيء صافهم ومنهم ومن يوحي عن ان يكون شيئا من الاشياء وكذلك فانه فصل بين
الغي والمنكر ولا يجب ان يكون الفحشاء غير المنكر وانما فائدة فصل بين الفاكهة والنخل بقوله فيهما فاكهة
ونخل ورمان ولا يجب ان يكون الرمان من الفواكه كذلك وجملتنا **فان قيل** فما فائدة الفصل **قلنا**
قد يفصل للتعظيم والتفخيم فيفصله من جبريل وميكائيل وغيرهما من الملائكة وكفصله بين شيئا وبين غيره من الاسماء
فان قيل كما يفصل للتعظيم للتفخيم فقد يفصل للاحتمال والمذكور على ما هو هذا الفصل على انه للتعظيم ولما لغير
الدلالة على ان الامر مخلوق لقوله وكان امر الله مفعولا **ومن جملة** ما يتعلقون به قوله تعالى الرحمن علم علمه البيان مع
القرآن خلق الانسان قالوا ان هذا يدل على ان القرآن غير مخلوق لانه فصل بينه وصف الانسان بالخلق ولم يصف القرآن
والجواب عن ذلك انه ليس يجب اذا وصف الانسان بانه مخلوق الا يكون ما عدا الانسان مخلوقا فان تخصيص
الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه **وبعد** فلو استدل الطاعن بهذه الآية لكان استدلاله اقوى منكم قال علم القرآن
والتعليم والتعلم لا يستعملان الا في المحدثات وكذلك فقد قال علمه البيان والبيان فالمرجع به الى الدلالة والدلالة
لابد من ان يكون حادثا او في ما مسمى الحادث فاذا ثبت هذه الجملة صح حدوث القرآن ووقوعه مطابقا وحاكيه منه مع
للصلاح **فاعلم** انه لا يمنع وصفه بانه مخلوق في الناس من انكر ذلك وحكاه فيه لا يخلو اما ان يكون خلافا في
من جهة المعنى وذلك فقد تقدم الكلام فيه واما ان يكون خلافا من جهة العبارة فنسلم حدوث القرآن ويقول
ان تسميته مخلوقا يوهم جواز الموت عليه كما في سائر المخلوقات وذلك محال **والجواب** عن ذلك انه ليس يجب
في المخلوقات ان يموت كلها فان الحادثات مخلوقة ومع ذلك يستحيل الموت عليها وقد نص مشايخنا على جواز الموت
على الموت لانه مخلوق يدل عليه قوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والاصول في ذلك ويتعلق بخبر يروى عن النبي صلى الله عليه
انه قال يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش املح فينادى يا اهل الجنة ويا اهل النار يا اهل الجنة ويا اهل النار يعرفون مثله
الموت فيقولون نعم هذا الموت فيذبح وينادي يا اهل الجنة خلود ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت
ومن يلغ معه الكلام الى هذا الحد فالاولى ان يعرض عنه ويطوى الكشح دونه **فان قيل** ما انكرتم ان الله
لا يحمد ويمتنع الناس انه مخلوق لان المخلوق هو الكذب وهذا يقال قصيدة مخلوقة ومختلقة اذا كانت مشتملة على
الكذب فاما طيب وحق فقد فاستدل ان هذا الا خلق الاولين وقال ان هذا الا اختلاق **والجواب** عن ذلك
ان هذا لا يصح لان الخلق انما هو التقدير والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض فيه لا محالة ولهذا قال الشاعر يمدح واحد ابيه علته
ولا بعض عنه ولهذا تراهم يقولون خلقنا الاديم فهل يجمعه مطهم امر وقال الحجاج اني اذا وعدت وفيت واذا

علمه البيان مع

وحاكيه منه مع

ويعالكم

حلله

96

[illegible]

حلفت بوشت اي ادا اقدر فطعت وكذلك قد قال زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وكذلك قد قال غيره ولا باط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم

وهذه الجملة كلها دالة على ان الخلق هو التقدير على ما نقوله واذا كان هذا هكذا صح وصف الكذاب بانه مخلوق

على ما ذكرناه واما قولهم نصف مخلوق ومختلقه فليس الغرض به انها كذب في نفسها بل المراد به انها منسوبة

الى غير قائلها وهذا كما يقال قصيدة منحولة ومصنوعة اي منسوبة الى غير قائلها كذلك ههنا ولهذا فلو قدرنا

ان يكون القصيدة مشتملة على الاوامر والنواهي لكان يصح وصفها بانها مخلوقة ومختلقة كما يصح وصفها بانها

مصنوعة ومنحولة مع انه لا يتصور فيه الكذب والصدق فان الكذب والصدق لا بد جار في الاخبار وانما هو

في النواهي والامثال في الاخبار واما قوله ان هذا الا خلق الاولين فليس المراد به الكذب على ما قالوه وانما

ارتد به الكذب مجازا فليس بحيث لا يكون حقيقة فيما قلناه ولا يوصف به الكلام على المعنى الذي صح وسلم

ما انكرتم ان الخلوص هو انتفاع الفعل على وجه الاختراع على ما نقوله سوى كون الفعل دون ويحكى عن عباد

سليمان الشيبري ان الفعل يقدر مع انه كالتصور الفعل المقدر بالغرض والداعي محلوقا ولهذا اذا كان الحاج

يدخ بالدار ادا قدر وصنت واذا حلقت قرسه وايضا فلو كان كما ذكروه لصح وصف الله تعالى بانه ادرك فكان

الا يصح قوله فسادك الله احسن الخالقين وقد انكر عباد حتى سمع هذه الاية ان يكون المراد به الجمع وقال ليا

والنون فحكان بدنان ودلك جهل منه باللغة وقول منع الكلام ولو لوح الناس لكان يجيء في الخلق والمخلوق

نتكلم فيه شيوخنا ايضا فذهب شيخنا ابو علي ان الخلق انما هو التقدير والمخلوق هو الفعل المقدر

بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه على ما قد حررناه وهو المذهب الصحيح واما شيخنا

ابو هاشم وابو عبد الله فقد ذهبا الى ان الخلق انما هو المخلوق ومخلوق وخلق ثم احلفا فذهب ابو هاشم الى ان

الارادة وقال ابو عبد الله البصري بل هو الفكر وقال لولا ورود السمع والاذن باطلاق هذه اللفظة على الله تعالى

والا ما كنا نجوز اطلاقه عليه تعالى وحننهما في هذا الباب قول زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

فصل في الجواب بعد ذلك ان هذا على

ما لا اسم الخلق ويعني التقدير قد دل على ان الخلق معنى على ما نقوله والا

جاز بلا قدرة ان ما هاشم لا يجوز ان يحصل المخلوق ويخلق ولا يحصل المخلوق وهكذا فان ابا عبد الله

يجوز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل فان دل ذلك وردوا على فساد ما حررناه لندل ايضا على فساد ما

ذكروه على انا قد بينا ان زهيرا بذلك انك تقطع ما تقدر وفي الناس من هو بخلاف ذلك وهو مطعون على كلامنا

فصل في جملة ما يدل على

هذه الجملة التي تمام الادلة الدالة على ان كلام الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما

وبعد

ذلك هو انه لو كان كلامه تعالى قديما لوجب ان يكون مثلا لله تعالى لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك

في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى وايضا فلو كان قديما لوجب ان يكون الها لانه قد شارك

الله تعالى في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس وليس كذلك وايضا فانا نعلم ان الكلام

لو كان قديما لما صح فيه العدم وقد علمنا عدم الكلام ضرورة فلو كان الكلام قديما لما جاز ان يعدم ومعلوم

السر ومعلوم خلافه وايضا فان العدم مستحيل على الله تعالى فلو كان الكلام قديما لما ذكرناه ويوضحه ان احدنا

اذا تكلم فوقعة على حد فاذا وجد حرف وعدم حرف وبعد عدم حرف وهكذا الكلام وحال وجود الميم من الكلام

اذا قال الحمد لله فانه لا بد من ان يعدم حال وجود اللام والميم وحال وجود الكلام اللام وقد يكون هذا المثل لا يجوز

دالة حتى لا يلتبس الحمد بالمدح والمدح بالذم ومعلوم ان ما هذا سبيله لا يجوز ان يكون قديما لان القدم لا

اوانها وقدم والاحد وت واذا كان مخالفا للكلام ولا يعقل ان الكلام هو هذا الذي نسمعه فلو

كان يكون في الغائب كلام مخالف لما نسمعه فيه اسما لجاز ان يكون هناك لون يخالف هذه الالوان

والشراب

والنفس

وقوله مسكري

بل اتم

وايضا فان كلامه

محدث وعن لا يحلو اما ان يكون مثلا

كلامنا او لا فان كان مثلا لكلامنا

فقد علم ان يكون

محدثا كان هو

ولجاز ان يكون هناك معان اخر لم نسمعها مخالفة لهذه المعاني وذلك محال وايضا فانه تعالى قد من على رسوله
موسى عليه السلام بقوله اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ولو كان المسموع ليس الا المحدث دون القديم
وايضا فانا نعلم انهم ما يقولون فيما يتلونه ويسمعونه في المحاريب ويكتبونه في المصاحف انهم يقولون انه
كلام الله فان قالوا ذلك فهذا تسليم على الذين خلعوا ربقة الاسلام عن عنقهم فاحتجوا بكلام
الله مما يصح الرجوع اليه في الاحكام ومسائل الحلال والحرام ورووا عن الله قوله وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وعلى ان قوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به
لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي فان هذا ملخص المرويات فيما سمعوه من هو قائم بذات
الباري فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك فلا شك في حدوثه فان قالوا ان يحصل منه هنا فذلك هو
ان هذا حكاية كلام الله قلنا ان هذا باطل على اصله وعلى انه كان يجب ان يكون محدثا لا ان الحكاية يجب
ان يكون من جنس المحكي والمحكي لو حدث لاستحال عليه القدم فالمحدث فان قالوا ان هذا عبارة كلام
الله قلنا لهم ان العبارة ايضا يجب ان يكون من جنس المعبر عنه خاصة اذا كانا كلامين وذلك يقتضي
حدوثه على قولهم فبطل جملة الكلام في انه تعالى لا يجب ان يكون متكلما بكلام قديم **وان قد عرف**
ذلك فاعلم ان في الناس من ذهب الى انه تعالى متكلم لذاته وهو محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث
والذي يدل على فساد مذهبه في هذا الباب ان المتكلم انما يكون متكلما اذا كان فاعلا للكلام لا انه يكون كذلك
حالا فيه بدليل انه تعالى متكلم لذاته فيما احتج به على كونه متكلما اصلا وصار الحال فيه كالحال فيما اذا قلنا
انه تعالى قادر لذاته عالم لذاته فكما ان ذلك يقتضي نفي القدرة والعلم عن الله تعالى وان كان لا بعد خروجه عن كونه
عالما قادرا لما كان للعالم ان يكون عالما حال وللقادر ان يكون قادرا حال كذلك في مسألتنا ويدل على ذلك
ايضا هو انه لو كان متكلما لذاته لوجب ان يكون متكلما بسائر ضروب الكلام واجناسه لان ضروب الكلام
واجناسه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض كما في كونه عالما فانه لما كان عالما لذاته
وكانت المعلومات غير محصورة وجب ان يكون عالما بسائر المعلومات فكان يجب ان يكون متكلما بالخنا
والزور والكذب حتى يكون شاتما لنفسه ومثنيا على نفسه تعالى الله عن ذلك ولوجب ايضا
ان يكون مخبرا عن كل شيء بجميع الاخبار عنه والمعلوم خلافه فانه قد قال منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص عليك وايضا فلو كان القديم تعالى متكلما لذاته لوجب ان يكون مكلما لذاته لان المتكلم انما يكون
متكلما بما به يكون متكلما وذلك لوجب ان يكون قد تكلم الله تعالى بالحلول في جميع جهة وذلك محال لان
الله وتخصيصه وجهة يكون محال فان قيل اليس انه تعالى قادر لذاته عالم لذاته ثم لا يجب ان يكون معلما
ومقدرا لذاته فهلا جاز ان يكون متكلما لذاته ولا يجب ان يكون مكلما لذاته وجوابنا عن ذلك ان
هذا لا يصح لانا قد احترزنا عن ذلك بقولنا انه انما يكون متكلما بما به يكون متكلما وليس كذلك فيما ليس
المقدر انما يكون مقدرا بحلول القدرة والمعلم انما يكون معلما بحلول العلم ولم يثبت انه حالول العلم والقدرة
لذاته فعند ذلك قلنا احدهما على الآخر فان قيل انما يجب في المتكلم ان يكون كاذبا اذا لم يثبت كونه صادقا
لذاته وههنا قد ثبت كون القديم صادقا لذاته فاستحال عليه الكذب وصار الحال فيه كالحال فيما
نقوله في كونه حيا فانه انما يصح كونه جاهلا وانما يصح ذلك بشرط ان لا يكون عالما لذاته كذلك ههنا
وجوابنا عن ذلك ان الدليل قد دلنا على انه تعالى عالم لذاته فاستحال كونه جاهلا ولم يثبت ذلك في كونه صادقا فافترقا

ان الله لو كان متكلما لكانه لم يكن بان يكون صادقا فلانه اولى من ان يكون كاذبا بالكلام لانه فان قيل انه بان يكون صادقا
لانه اولى لانه احق على شيء ولكان كلا احق قلنا وما يلك الاشياء قالوا خلقه السموات والارض
فقد قال الله ولقد خلقنا السموات والارض وكان كلا احق قلنا السر قد قال ذلك فما لهم بول ولم يخلق
السموات والارض فهل حكم عليه بالكذب قلنا فما انكرتم ان يكون عرضه بقوله ولقد خلقنا السما
والارض بما فوق وان صح انه خلقها بعد فيكون كاذبا فما قلنا انه سوا الله عن ذلك علوا كبيرا وبعد
فلو كان الله متكلما لكانه لكان يجب ان يكون قائلا في الخبر انا ارسلنا نوحا الى قومه وان لم يكن قد ارسل
واهلك عادا وثمود وان لم يكن قد اهلك فان قيل فما انكرتم ان المراد بقوله قد انا ارسلنا نوحا الى
قومه انه سيرسل فاهلكه اي سيهلكه جريا على طريقة اهل اللغة فانهم قد يذكرون لفظ الماضي ويريدون
به الاستقبال نحو قوله قد ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وجوابنا عن ذلك ان ما ذكرتموه لكن اهله
انما يوردون في صفات الافعال فاما في صفة الذات فلا وبعد فكيف ان يكون متكلما من صفة الذات
فلو كان لما تم قوله انا ارسلنا نوحا
نصر كونه محال على من كونه محال على مستقبل مالا ثان وبعد فلان ... انه سيرسل
انه سيرسل نوحا لكان يجب ان لا يسقط فائدة الا حتى يكون بعد ان ارسل نوحا واهلك على ان انه سيوجد على بوجوده
ويهلكه وذلك يقتضي كونه كاذبا تعالى الله عن ذلك فان قيل الشمس يقولون بان العلم بان الشيء سيوجد على ...
انه لا يصح قبل الا حده وجوابنا
اذا وجد فهلا جاز الا صار بان الشيء سيكون جار عن كونه اذا كان ... وجد وان المعلوم يتعلق انه العلم
على الاحوال الدلالة قد دلت على ان العلم بان الشيء سيوجد على بوجوده مع وجوده ... للدلالة
ولم يتم مثل تلك الدلالة هاهنا بل قد علمنا ان الخبر الموضوع للدلالة على الماضي على حال يخالف الموضوع للدلالة

مرحلة في هذا الباب

على الاستقبال كما ان صيغة الخبر في محله ... صيغة الذي لا مرفا وبرقا
قد يقولون فان لو لم يكن الله متكلما فيما لم يزل لكان يجب ان يكون اخرس او ساكتا كما في الشاهد ... فيقولون
فاما جدنا انه اذا لم يكن متكلما يجب ان يكون على احد هذين الوصفين وربما يوردون على وجه اخر
قد ثبت انه حي فيجب ان لا يخرج عن كونه متكلما الا الى ضد هذه الصفة وضد الكلام الخرس والسكوت دليل
فيجب ان يكون اخرس او ساكتا وفي علمنا باستحالة ان يكون الله موصوفا بالخرس والسكوت دليل
على انه لا بد من ان يكون متكلما فيما لم يزل وفي ذلك كونه متكلما لذاته قلنا انه ليس ذلك ان الحي لا يخلو
من ... وربما اكدوا ... في الغائب ... فهذا الحي يحصل على حال من ... لكن لا يحور
الصفة وضدها الا ان يخلو عن الصفتين كما في بعض ... كما في الحد واحد منها في البعض
ان يخلو منهما جميعا وانا جعلنا من الحلو واحتاج لا يعلم احدهما ان ... لو لم يكن متكلما فيما لم يزل
ذلك بالخلق وان ... وجوابنا عن ذلك مما يريدون تقول لهم انه لو لم يكن متكلما ومع استحالة ذلك
لو جاز ان يكون اخرس او ساكتا انه يريدون انه لو لم يكن متكلما مع صحة ان يكون متكلما او مع استحالة ذلك
قد فان ارادوا مع الاستحالة فلا نسلم والا كان يجب ان يكون ... كلها ساكتة او خرسا والمعلوم خلافه
وان ارادوا به مع الصحة فلم ... صحة هذه الصفة على الله فيما لم يزل ولو صح ذلك ... وكيف يصح ان
يكون متكلما فيما لم يزل مع ان المتكلم ليس الا فاعل الكلام فان قالوا انه حاصل على هذه الصفة في ما
لم يزل ولو صح ... فيما لم يزل والا كان لا يحصل عليها الا ان كان في كونه عالما فانه لما كان عالما الان وجب
صحة ان يكون عالما فيما لم يزل قلنا لهم ولم اجمعتم بينهما ولم صار كونه متكلما بان يكون مردودا الى كونه عالما
اولى من ان يرد الى كونه فاعلا ... فان قالوا ان ... كلاهما ... مشتركة في ... ومع فلتكن ... حولتم الدلاله عن هنا

الاستدلال ثم يقال لهم ان احدنا اذا لم يكن متكلما فانما يجب ان يكون اخرس او ساكتا لانه متى حصل بالصفتين
فسقط بذلك الا انه في الكلام كان ساكتا ومتى لحقته آفة من رطوبة مفرطة او جفاف وهو مفرط كان اخرس
وان لحقه بعد تمكنه بالة فلا يصح فيكون احدهما على الاخر فهذا هو الجواب عنه وايضا الجواب عن السؤال
فانا نقول لهم قولكم ان الحي لا يخلو عن الشيء وضده فليس يصح لانا قد ذكرنا ان الواحد منا مع علمه
بتصرفات السابق في الاسواق قد لا يريدها ولا يكرهها بل قد يخلو عن الصفة وضدها وايضا ما قالوه ان الحي
عن المعنى بحصوله عليها فان ذلك جمع بين امرين محال عليه جامعه وايضا فما سبيل ذلك على الجوهر والكون
فان وجمله لان ذلك انما وضع في الجوهر والكون عند ما لا ان وجود احدهما يمنع من وجود الاخر وليس كذلك
فيما سالنا عنه لان هذه الجملة مبنية على ان الخرس والسكوت ضدان للكلام وليس كذلك فان الكلام
لا ضد له لا من جنسه ولا من غير جنسه اما من جنسه فلان الذي يسمونه الخافية ليس الا يقال المتضاد
لذاته لاستحالة اجتماعهما ويمكن ان يجعل الوجه في استحالة اجتماعهما سابقا اخر سوى تضادهما وهو ان
كل حرف مما اخره وما يخرج الامر يخرج مخصوص واذا امكن ان يرجع باستحالة اجتماعهما الى ما ذكرناه لم يمكن
الدلالة بهذه الطريقة على تضادهما ليس ذلك ان استحالة اجتماع الشيئين بما يدل على تضادهما اذا كان لا يكون
لتلك الاستحالة وجه سوى التضاد واما من غير جنسه فالسكوت الذي يسمونه بالحال ليس الا الخرس
والسكوت في ذلك لا يجوز ان يكون ضدا للكلام لان المرجع بالخرس الى ان آلة الكلام من رطوبة مفرطة او جفاف
مفرط والرطوبة واليبس لا يضادان الكلام وهذا يصح في الكلام ان يجامع الرطوبة مرة واليبس اخرى
والمرجع بالسكوت الى ان يسكن آلة الكلام حال قدرته عليه والسكون ضد الحركة والحركة مخالفة للكلام فلا
يجوز ان يكون ضدا للكلام لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون ضد الشيئين مختلفين غير ليسا بضدين واما
فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام لكان يجب استحالة ان يوجد الله تعالى الكلام في لسان الاخرس
والساكت وقد عرف خلافه وربما قال هؤلاء المجبرة الذين نفوا كلام الله تعالى معنى قائما بذاته انه
لو لم يكن متكلما بكلام قديم لكان لا بد من ان يكون متكلما بكلام محدث وذلك الكلام المحدث لا يخلو
اما ان يكون حالا فيه او في غيره او لا في محل والاقسام كلها باطلة فلم يبق الا ان يكون متكلما بكلام قديم
على ما نقوله والجواب ان من قولنا انه يكون متكلما على مذهب الخصم ولكن هذه القسمة مستحيلة
فان في هذا قسمة اخرى قد اخللتم بها وهو انه لا يجب ان يكون متكلما البتة ولا يصح فان قالوا ان ذلك
لا اشكال في فسادها فلو كان متكلما لذاته لكان يجب ان يكون متكلما بسائر ضروب الكلام واجناسه وذلك
محال قلنا ولم وجب ذلك اوليس قد اثبتموه متكلما بكلام قديم ولم يلزم ان يكون متكلما بسائر ضروب
الكلام واجناسه فهلا جاز ان يكون متكلما لذاته وان لم يجب ذلك فيه وفي هذا قلنا لا يجب ان يكون
متكلما بسائر ضروب الكلام واجناسه وان كان ما فيه ان يكون باكا دمانا ثابتا بالنفيه ومبنيا عليها سوى الخالق
تعالى عن ذلك وهذا كله ما يجوزونه ثم يقال لهم لم لا يجوز ان يكون متكلما بكلام محدث حال فيه
فان قالوا لانه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعاني وذلك يستحيل قلنا لم اوليس الله
يجوز عندكم ان يحله القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة ان يحله سائر المعاني فهلا جاز مثله
في مسألتنا وان قالوا انا لا نقول بحلول القدرة القديمة والعلم فيه وانما يحصله قائما به قلنا فجوزوا
مثله في الكلام في الكلام المحدث ثم يقال لهم لم لا يجوز ان يكون متكلما بكلام موجود لا في محل ذاتا
فان قالوا ان المحدث لا يصح وجوده لا في محل قلنا ان هذا باطل بالحال فهو يعدد وحدث لا في محل وهو
لا في محل لا يسمع من جرح وهنا فان قالوا كلامه صفته والصفة لا تقوم الا بالموصوف قلنا لم قلتم ذلك

ولا يحدون
ما يحدثه فيها أن يعني المخلوق كذا شيئا وتعالى لعمر لا يجوز أن يكون متكلما بكلام محدث موجود في غيره
فإن قالوا لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الغير هو المتكلم به دونه فيبطل قولهم وحد ذلك به لأن
المعنى إذا حصل في محل فلا بد أن يشتق لمحله منه اسم قلنا إن هذا باطل بالرائحة والطعوم وعلى أن
المتكلم ليس باسم مشتق لمحل الكلام من الكلام وإنما هو اسم لفاعل الكلام بحاله والأسود في لا بمعنى
فعل الأجرام ما ذكرناه ولا بد للخصم من خروجه ثم نقلب عليهم هذه القضية في الكلام القديم فيقال
ما قولكم فيه أتقولون إنه حال فيه تعالى أو في غيره أو لا في محل وأي ذلك اختاروه فهو جوابنا في الكلام
المحدث هنا من طريق التحدي أو إن كان هذا المذهب في هذا الباب ما وجدوا فيه ما يعتمد ومما يذكرونه
في هذا الباب قوله تعالى إنما أمرنا إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون ويقولون لو كان هذا
الكلام محدثا لكان لا يحدث الأشياء إلا بكن فيكون الكلام في ذلك الكن كالكلام فيه فيتسلسل
الكن محدثا بالواجب أن يكون محدثا بكن أخرى أهو هذا المركب من الكاف والنون وعلى هذا قالوا
بما لا نهاية له والجواب أما هذا الذي يوجبون قدمه فليس بحال في ذلك الكن وإنما هو واحد لا يتعدد
هذا الذي يركب من هذين الحرفين فهما حالوا إذا اشترك في حدوثه وكيف يلتبس بحال في ذلك واحد بما يتعدد
على الآخر ويتقدم عند وجوده ويمكننا الإنسان بمثله وكل هذه الوجوه مما يقدح في قدمه ويدل على حدوثه
لأن الذي وجب فيه العدم هو المعنى القائم به فإنه ليس في الآية ما يدل على ذلك المعنى فصلا
فإن قالوا تعالى لعمر إن كان لا يوجد في كينونته شيء إلا الأمر
من أن يدل على حدوثه أو قدمه فسقط تعلقهم به حالا وإلا على الأمر كان
تكونه بغير شيء كان من جهتها أو من جهة الله تعالى فإن الموجودات لا تخلق بحسب الحال والفاعل كذلك وهذا معلوم إنما قال الكن
الحركة لما كانت موجودة في شيء إنما يجم مثل ما يعلق بحسب الحال لا يستلزم أن يكون لأنه لفظة أن
من قول الخصم يحتمله وبعد فلو استدللنا بهذه الآية لكنا أسعد حالا منهم وذلك يصح حدوثه وكان في الآية لفظة
وهذه اللفظة إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال ولذلك يصح حدوثه وأن إذا دخلت على الفعل المضارع أفادته الاستقبال
على حدوث كن فيها دلالة على حدوثه ولا إشارة لأن لفظة أن إذا دخلت على الفعل المضارع أن يتقدم على ما ليس بقديم
وبعد فإنه تعالى علق كن بالمكون وما تعلقه المحدث فهو لا محالة يكون محدثا إلا من حيث العدم أن الفرض بهذه الآية
بالوجود بعد إن أراد فإن الكائنات بلا حصر تعلقهم بهذه الآية من شأن الوجوه إلا أن الغرض بهذه الآية
وما يجري مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع ونظيرها من كتاب الله عز وجل
قوله تعالى فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ومن كلام بعض قول الشاعر
فقالت له العينان سمعا وطاعة وحدّرتا كالدر لما يثقب فإن الغرض ليس الأمر عليه سبحانه
الدمع له في علم أن من يدعي على أنه إذا أراد الأحداث فإنه إنما يحدث بقول هو كن
وهذه طريقة في العادة والعمل لا كله ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء المجبرة من أنه كان يجب الإمكان أحداث
كن إلا لكن أحوج بحيث لا يستطيع أن يعرضه بذلك أنه يعد إذا أراد فعلا من الأفعال فإنما يفعله بأن يقول
له هذا القول إنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة وصار في الإفادة كالحال في أحدنا إذا قال أعطني
مثل ما أردت درهما فكأنه لا يسع أن يعطيه ... من شأنه أن يفهم ما يعطي هذا
القدر بذلك في مثلنا وهكذا فلو قال يعطيني من دخل على العامة فكأن ذلك لا يقتضي أن يقوم الكلام من دخل
علينا وإنما يقتضي أنه أن يعطيه بهذا القدر كذلك كما قاله رحمه فهذا هو القدر ما ذكره غاية ما به
هذه غاية من قضية فلو كان الكن أثرا في الإحداث لكان لا يقدر بحسبها حالا والفاعل له لكان يجب أن يوجد
سوى فعله له ويقطعه الله به ... وإن ... في هذه المسألة بعد إنما يحدث لكونه
ومعلوم خلافه فصح أن هذه الطريقة غير مستقيمة ... الصحيح فصح أنه تعالى يحدث ما يحدثه

فاذا ثبت ما نقوله فيجب جملة ما يجب ان نحصله في هذا الباب

فصل في الكلام في الثواب ووجه اتصاله بباب العدل

هو انه كلام في انه اذا علم ان تكليفنا يتعلق بالطاعات فلا بد من ان يعرف ما لاجله يكون محسنا بما هو واجب عليه ومن العدل الاخلال بما هو واجب عليه وقد بين رحمه الله بالدلالة ان الثواب يجب لما كان هو المقصود بالثواب وقدم الشروع في المسألة بذكر الخلاف فيه والمذهب فاعلم ان يكون توطئة للباب وجوابا للسائل اعلم ان المخالف في هذا الباب جماعة من اهل الفقه الذين يسمون الصانع سوى حده وعدله وينكرون الثواب ويقولون ان ما اتى به الانسان من افعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود وما اتى به من النية والنزول وغير ذلك من الطوال وكلها مستحقة من جهة العقل شكرا لان كل عاقل يستحسن شكر المنعم لذلك وشكر المنعم ان يتعد ولا يتعدى وقد قالوا ان ما اتى به الانسان لا يخلو اما ان يكون من قبيل الفعل فهو العمل عنه او كان لا او يحال اليه وذلك ما يحتاج ان يرد عليهم ولا يسلم منهم وقد قالوا انه تعالى اذا بعث الانبياء رسولا فلا بد من ان يظهر عليه علما معجزا دالا على نبوته لتكون حجة ويبين المسيء والمكلف ان يميز بين المعجز وبين الحيلة لوجه لانه ما من معجز الا ويجوز ان يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وما جرى مجراه فيجب الا يسمع قولهم ويعتمد على العقول والامر في هذا الباب ان نقول انه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس وتبيان ما يدعو اليه التوصل ووجوب النصح فانه واجب في محاله وما يقرر وما يؤدي اليه فيدعو الى القبح فهو قبيح لا محالة اذا صح هذا وكنا نجوز ان يكون في الافعال ما اذا فعلناه كنا عنده لذلك اقرب الى ... حسنات المصالح ومنها ما اذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك فلا بد من ان يعرفنا الله تعالى حال هذه الافعال كيلا يكون عائدا بالنقص على غرضه بالتكليف واذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك الا بان يبعث الله رسولا يؤيده بعلم معجز دال على صدقه فلا بد من ان يفعل ذلك والا كان مخلا بالواجب وهذه الجملة فان شاكلها ان البعثة من حيث ... تابع ... مخل ... محالة وانما كلفنا كالشرط في هذا الباب فهو انما ... يفصل حيث علا الوجوب فهذا فصل

فصل آخر

وهو ان تعلم ان الافعال ما من منها الا ويجوز ان يقع على وجه فيحسن وعلى خلافه وذلك يقتضي ان اراد ان يحكم على فعل من الافعال بالقبح او الحسن بمجرده فلا ... وهذا لا يصح ان يطلق ... من قال ان هؤلاء الرسل انما اتوا بما في العقل في العقل كفاية عنهم وما اتوا به مما يخالفه فيجب ان يكون قولهم مردودا عليهم ... فمنهم لا ... ما جاءوا به الرسل واما كان ... ما قلناه ولا يكون له تفصيل ما ... في العقل فقد ذكرنا ان وجوه المصالح ونحوه المفسدة مقررة في العقل الا انا لا يمكننا ان نعلم ان هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ... الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الافعال فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما ركبه الله في عقولنا وتفصيل ما قد تقرر فيها وصار الحال في ذلك كالحال في الاطباء اذا قالوا ان هذا الفعل يضر وذلك ينفع وكنا قد علمنا ... دفع الضرر عن النفس واجب وجلب النفع الى النفس حسن فكما لا يكونوا ... بما ... قلناه فقد اتوا بما يخالف العقل فكذلك حال هؤلاء الرسل ما ذكرناه ان حالهم والطريق ... ما يكون طريقا الينا فيستوي علمنا عقلا ان هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة او علمناه سمعا فانا في الحالين جميعا نعلم وجوب ... هذا ومع ذلك ... ما ذكرناه وصورنا انه اذا ... في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان او مظنونا ثم اخبرنا مخبر ان في الطريق سبعا فانا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق لا بعقل الا انه ان اتى في العقل ففي العقل كفاية عنه

وان ما يخلو منه فعلا لم يدل عليه فكذلك الحال فيما به الدليل وبطل ما قالوه اولا واما ما ذكروه ثانيا
من ان هذه الافعال كلها مستقبحة في العقل فبعيد لانا قد ذكرنا ان مجرد الفعل لا يكفي في الحكم عليه بالقبح والحسن
فلو سأل السائل عن الصيام هل يقبح ام لا فانه لا يمكننا اطلاق القول فيه في الجواب عند ذلك بل الواجب ان
نقيد فنقول ان حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن والا كان قبيحا فاذا كان هكذا وكنا
قد علمنا بقول الرسول المصدق بالمعجز ان في هذه الافعال مصالح والطافا فكيف يجوز ان يحكم فيها بالقبح
بين ذلك ونوضحه انا نستحسن الصيام في كثير من الحالات فيجوز ان يكون بعضها لمصلحة وبعضها عن صلاح
الاعضاء وكذلك القعود اذا نصحنا سلطان رضي وكذلك الركوع والسجود والمشي في الكلام والطواف
وعلى ذلك فانه من هذه الافعال على الاولى وجه في الحسن اذا تعلق به غرض فاذا كان يحسن منا الطواف ادنى خ
مثلا حول البيت لتعظيم اهله استلزم امرا وهذا غرض حسن فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد نص
من المصلحة واللطف ما قد عرفه فاثبت الدلالة وهكذا فاذا كان فيه مصلحة مع ان السمع فيه ... ثم يستحسن
الامر وله الله تعالى فكيف لا يستحسن في الاعمال الحج وقد علم الله تعالى ان فيها من المصالح ما قد اطلعنا على لسان رسوله
عليه فدل ان ما قالوه في هذا الباب مما لا وجه له وليس لاحد ان يقول كان يجب ان لا يستحق الحال في هذه الاعمال
انه لو كانت الطاعات ومصالح وان يكون مستحسنه انما على مستحقه في بعض الحالات كما في رد الوديعة
وشكر النعمة وقضاء الدين وكما في الظلم والكذب وما جرى مجراهما وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة على فساد ما طعنوا
ان مثل هذه الافعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له خارج هذه الافعال الا بعد قبحها وجوه الحسن والقبح
بحاله وما جرى فيه مجراه والحال في احدهما كالحال في الاخر **ثم انه رحمه الله تعالى** بين حقيقة الرسول
والنبي ولا بد من ذلك واعلم ان الرسول من الالفاظ المتعدية الى انه لا بد من ان يكون هناك مرسل ومرسل اليه
واذا اطلق فلا يستعمل الا في المبعوث من جهة الله تعالى او رعي حتى اذا اريد غير ذلك فلا بد من ان يقيد واما
النبي فقد يكون مهموزا ومشددا فاذا كان مهموزا فهو من الانباء وهو الاخبار واذا وصف به الرسول
فالمراد انه المبعوث من جهة الله تعالى واذا كان مشددا فانه يكون من النباوة وهي الرفعة والجلالة واذا
وصف به المبعوث فالمراد به انه المعظم الذي عظمه الله تعالى وعظمه وحق لغيره ان يعظمه قال للرسول عليه السلم
يا نبيء الله مهموزا فقال له الرسول لست بنبيء الله ولكني نبي الله واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا فرق
في الاصطلاح بين الرسول والنبي وقد خالف في ذلك بعضهم واستدل بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي قالوا ففصل العطف بين الرسول والنبي فيجب ان يكون احدهما غير الاخر والذي يدل على انه لا فرق في
المعنى هو انهما اسمان متعاقبان ولا يرتفع احدهما في الاستعمال حتى لو استعمل احدهما ونفي الاخر لكان نقضا للكلام
وهذا هو امارة الترادف وعلى ان العطف المفضي في العادة واما قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي فانه لا يدل على ما ذكروه لان مجرد العطف لا يدل على اختلاف المعنى الاول انه قد فصل بين ساوى
على من الاسماء لم لا يدل على ان بينهما ... وكذلك فانه قد فصل بين الفاكهة والنخل والرمان
ولا يدل على ان النخل والرمان ليسا من الفواكه كذلك هاهنا **وقد ذكر رحمه الله**
بعد هذه الجملة انه قد ثبت انه تعالى بعث الينا رسولا ليعرفنا المصالح فلا بد من ان يدعي النبوة وان يظهر عليه
العلم المعجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة وذلك يقتضي ان نبين حقيقة المعجز اولا اعلم **ان المعجز**
هو ما يعجز الغير كما ان المقدر هو من يقدر الغير هذا في اللغة واما في المصطلح عليه فهو الفعل الذي
يدل على صدق المدعي للنبوة وشبهه باصل اللغة فهو ان الشرع معروف على الاسماء بما هو شبيه فصار كانه

اعجزهم فيجري ذلك مجرى ... فالعقل لا يدل على صدق المدعي للنبوة الا اذا كان على اوصاف وشرائط احدها
ان يكون من جهة الله تعالى او في الحكم كانه من جهته جل وعز وانما قلنا هذا لان المعجز يقتضي انه لا بد ان لا يدخل
جنسه تحت مقدور القدر كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وقلب العصا حية وما اشبه ذلك
والثاني ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر ولكنه وقع على وجه ... ونقل الجبال الى مسافة وحنين الجذع
وما جرى مجراه وانما اعتبرنا هذا الشرط لانه [illegible] وهو ان يكون داخلا تحت مقدور القدر و[illegible] فاما لو
علمنا ... ان يكون من جهة الرسول ... اعطاه الله تعالى زيادة على ... مثله
فيجب ان المعجز ليس من ... كونه من جهة الله تعالى فلا ... في الحكم كانه من جهته ... على هذا
لجاز ان يكون جاريا في الحكم مجرى فعل الله تعالى ليصح ان يكون دلالة على صدق من ظهر عليه والا فلو لم نعرف هذا
المجرى لم يكن ثبتنا الصدق فيمن ظهر عليه الا كشبهة الى كذبه والثاني ان يكون واقعا عقيب دعوى المدعي
للنبوة لانه لو لم يتقدم الدعوى لم يتعلق به ولا يكون بالدلالة على صدقه اخص منه بالدلالة على صدق غيره وبهذه
الطريقة يعلم من تقدم المعجز على ما جوزه ... ولو تراخى عنه لم يتعلق به ولا يكون بالدلالة
على صدقه اخص منه بالدلالة على صدق غيره الا انه اذا ... للنبوة معجز وتراخى عن دعواه معجز اخر جاز
وعلى هذا ... جاز ... علي عليه السلام انه سيقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين
وقوله لعمار ستقتلك الفئة الباغية واخر ... ضياح من لبن كلها اعلام معجزة دالة على صدقه مع
تأخرها عن دعواه وجاز ذلك لثبوت صدقه بدلالة ... على هذه الدلالة ... الطريقة التي وصفنا
من ان يكون المعجز واقعا عقيب دعوى المدعي للنبوة ... اذا لم يكن المعجز ... المدعي فاما اذا كان
... في المهد ... النبوة ... فانه ...
لم يكن ... والثالث ان يكون مطابقا لدعواه فانه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس لم يكن يتعلق
بدعواه ولا دل على صدقه ... ذلك ان ... لو قال معجزتي ... رسول الله ... وعلامة انه يحرك
راسه اذا ابلعه ... فانه اذا لم يحرك راسه لم يدل على صدقه ان لم يدل على كذبه وفي اصحابنا
من ... ان المعجز اذا لم يكن مطابقا ... وكان بالعكس فانه يدل على التكذيب وحكي ان مسيلمة لما ادعى النبوة
الكذاب ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... غاض ما ذكره ...
... الا ... فانه لا يجوز على الله تعالى لانه اذا ...
... بان يظهر عليه المعجز ... دعواه ...
والرابع ان يكون ناقضا للعادة ... فانه لو لم يكن كذلك لم يدل على صدق من ظهر عليه اصلا
الا ترى ان احدنا اذا ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها من مغربها لم يصح له دعواه
ولم يدل ذلك على صدقه وبالعكس من ذلك لو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها
في المشرق فانه يدل على صدقه لما ... احدهما ... وكان لا بد من اعتبار هذه الشروط
في المعجز ... على صدق من ظهر عليه ... ان يكون من جهة ... عدلا حكيما او في الحكم كانه من جهته
على ما ... فانه ان لم ... لم يكن في المعجز دلالة على صدق واحد ... وانما قلنا ذلك لان دلالة المعجز على ما
... طريقة التصديق ... ادعى بحضرة ملك انه رسوله الى رعيته وجعل الدلالة على صدقه
انه ... وضع التاج على ... فعل فانه متى فعل ذلك كان ... له ان ... صدقت في دعواك
كان هذا ... فلو جوزنا ان يكون المعجز من جهة من يصدق الكذاب لما امكننا ان نعلم صدق من ظهر عليه ولذلك

فلما ان هولاء المحتالين المتكهنين ان يعرفوا الصواب لتعودهم العادة على الله تعالى في حصول المعجز على هذا الوجه وقد وقفنا
والشرائط التي بها يعتبر صحة كونه دالا على صدق المدعي للنبوة وإذ قد عرفت ذلك من حال المعجز فقد ظهر
لك الفرق بينه وبين الشعوذة وما يتوصل اليه بالحيلة لما قد ذكرنا ان المعجز لا بد من ان يكون من جهة الله تعالى
او في الحكم كأنه من جهته جل وعز وليس كذلك الحيلة وكذلك فان المعجز يجب ان يكون ناقضا للعادة
جارية بها وليس كذا سبيل ما يتوصل اليه بطريقة الشعوذة وخفة اليد وكذلك فان الحيلة مما يمكن
ان يتعلم ويعلم وهذا غير ثابت في المعجز وكذلك فان الحيلة يقع فيها الاشتراك وليس كذلك المعجز وكذلك لكن
فان الحيلة يحتاج الى الآلات والادوات لو فقدت واحدة منها لم يتفق وليس كذلك المعجز والقوي ما ذكرتهما
من ان الشعوذة والحيلة انما يتعاطى فعله من يكون من اهل صناعته ولا يكون له بعادته وليس هذا
حال المعجز فقد جعل الله معجز كل نبي مما يتعاطاه اهل زمانه فجعل معجز موسى عليه السلام قلب العصا حية
لما كان الغالب على ذلك الزمان السحر وجعل معجز عيسى عليه السلام ابراء الاكمه والابرص لما كان الغالب على
زمانه الطب وجعل معجز نبينا محمد صلى الله عليه القرآن وجعله في غاية الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة صح
والفصاحة في ذلك الزمان وبها كانوا يتفاخرون فيه ويتباهون فقد وضح لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجز والحيلة

فصل في انه رحمه الله ذكر ان البعثة لا بد من ان تكون

لطفا للمكلفين وان يكون معقولا على ابلغ الوجوه وذكر الكلام في الصفات التي يختار ان يكون المبعوث عليها
وجملة ذلك ان الرسول لا بد من ان يكون منزها عن المنفرات جملة كبيرة او صغيرة لان الغرض من البعثة ليس الا
لطف العباد ومصالحهم وما هذا سبيله فلا بد من ان يكون معقولا بالمكلف على ابلغ الوجوه وفي ذلك ما
ذكرنا من انه لا بد من ان يجنب رسوله عليه السلام ما ينفر عن القبول لانه لو لم يجنبه عليه السلام حاله لم يقع القبول والاصغاء اليه
المكلف فاذا لا يكون ادعى الى ذلك الا بما قلناه فيجب ان يجنبهم الله تعالى عن سائر ما لا يحط له في النفوس ولذلك جنب الله
رسوله عليه السلام عن الغلظة والفظاظة وذكر علته ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وإذ قد صح لك
ما قلناه فقد بينا انه لا يجوز عليه الاشياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها على ما قال يقوله الحشوية اهل الحشو
وهي كلام ابي علي في مواضع فان كلامه في موضع يقتضي انه يجوز عليه الاشياء الكبيرة قبل البعثة وان كان
لا يجوز بعدها واما الحشوية فيجوزون ذلك عليهم في الحالين ويتمسكون في ذلك بما طريقه لا اصل لها
نحو قولهم ان داود عليه السلام عشق امرأة اوريا وعشقها ويوسف هم بامرأة العزيز كما همت اليه الى غير ذلك وقد
ذلك فقد دخل في اثناء الكلام الذي قدمناه فقد ذكرنا ان الرسول لا بد من ان يكون منزها عما ينفر عن القبول
والكبائر كلها منفرة فيجب ان يجنب الله تعالى رسله عنها ذلك ان النفوس مطبوعة على النفور عمن لم
يدنس بالمعاصي ولا اذ يكن شيء من كبائرها كما هي مطبوعة على ان الاسكان الى من كان يتعاطاها معلوم ان
الانقياد الى قبول قول الحجاج وكان يدنس بشيء من
الكبائر الى قبول قول البحتري ولم يدنس عندهم بمعصية قط اقرب فيهما الى قبول قول الحجاج والمعلوم ان الناس
الى حبس قول البحتري اقرب منهم الى قبول قول الحجاج فان قال ان هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الانبياء قبل البعثة والمعلوم ان
حتى ما كان ان يكنه
يكونون الى قبول قول الحجاج وقد تاب واناب ورجع وأقلع اقرب منهم الى قبول قول البحتري ولم يتوط الا
على الصلاح وحوابنا انا لا ننكر ذلك فان الطباع على ما ذكرناه فلو كنت ننكر ذلك ولو ادعى مدع ان
الناس يكونون الى قبول من كان يتعاطى الكبائر ثم تاب وتركها امكن
اليه الى قبول من كان نقيه مما ذكرناه اقرب فقد حملت الطباع على الاصغاء الى كلام
بل لما انما يسمعونه كلام الحجاج لا كلام احد اسماعهم كلام غيره فقد حملت الطباع على الاصغاء الى كلام
الرئيس ودون المرؤوس فانك تعلم ان مجلسا من المجالس لو اشتمل على الرئيس والدون وتكلم كل منهم بكلام فان

اشتغلوا هل المحتمل الى كلام ما ان ليس هو كما صنعناه الى فصل ما لدينه واما العقول فلا تقصد
ما طمع فاقول جوز على الكذب على الرسول شيئاً وبحيث لا يطلع عليه احد فانه لا يحكم العقل الا بشيء الا عند
فصل ان الرسول لا بد مما يرسل الله اليه رسولاً احوالاً حتى جوز عليه الكذب فيما شاء عليه لم يكن اورد
الى العقول منه وعلى انا اذا جوزنا الكذب عليهم بعدنا ذلك على العقول منهم كما لو قطعنا على ذلك فيجب ان
الكذب غير جائز على الانبياء قبل البعثة ولا بعدها وكما لا يصح عليهم الكذب فكذلك لا يصح شيء من المنفر
على ما سنبين في الكبائر والسرقة ونحو ذلك مما يعد الحيلة ووجه المنفر بحيث وليس يمنع منها شيء في زمان الا
يمنع في زمان اخر فان للازمنة والعادات تاثير في ذلك فاما الصغائر التي لا حظ لها الا في تقليل الثواب
دون السقوط فانها تجوز على الانبياء ولا مانع يمنع منها لان قلة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسول ولا
في القبول منهم **فصل وقد ذكر بعد البعثة** لا بد من ان يكون لطفاً لنا وكما يكون
لطفاً لنا فلا بد من ان يكون لطفاً للمبعوث لانه لا يجوز من الحكيم ان يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف اخر فقط
وذلك صحيح على ما تقدم وذلك لانه اذا علم صلاح جماعة في بعثة شخص واحد بعينه وجب بعثه بعينه ولا
يعدل عنه الى الغير واذا علم ان صلاحهم في بعثة شخصين معاً وجب بعثهما لا محالة ولا يجوز له الاخلال
بها وكذلك اذا علم ان صلاح جماعة في بعثة جماعة وجب بعث الكل فاما اذا علم ان الصلاح يتعلق ببعثة
واحد من الجماعة على الابدال فانه يكون بالخيار ان شاء اختار هذا وان شاء اختار غيره وليس يلزم بعثة
الافضل الا اذا كان هو في المعلوم ان المصلحة هذا قبل البعثة واما بعد البعثة فان كان المبعوث يصير
افضل لا محالة بتحمله الرسالة وقد نعتت الامة على ان المبعوث يكون افضل من غير المبعوث

فصل

وقد اورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام في نسخ الشرائع

والسبب الداعي اليه هو ان اليهود لما انكروا نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام افترقوا
فمنهم من قال انما انكرنا نبوتهما لانهما اتيا بنسخ شرع موسى وذلك يقتضي ان يصير الحق باطلا
والباطل حقا وذلك محال ومنهم قالوا ان النسخ يقتضي البداء وهو ان يكون قد ظهر له تعالى من حال تلك
الشريعة ما كان خافيا وذلك يخرجه عن كونه عالما لذاته ومنهم من قال ان نسخ الشريعة جائز من جهة
العقل الا ان السمع منع من ذلك فقد قال موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ ابدا فلهذا انكرنا نبوة من جاء بعده
ومنهم من قال ان نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والسمع جميعا الا انا انكرنا نبوتهما لانهما عدما
المعجز الدال على صدقهما ومن اليهود من ذهب الى ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا الا انه انما بعث الى العرب دون
العجم ونحن نذكر جملة لذلك على ان اصل النسخ لم يقع بكلام هؤلاء الفرق الثلاث بعون الله وحسن توفيقه

فنقول ان الشرائع الطاف ومصالح وما هذا حاله فانه يختلف بحسب الاحوال والازمان والاعيان ولا
يمتنع ان يعلم القديم تعالى ان صلاح المكلفين في زمان في شريعة وفي زمان اخر في شريعة اخرى وهذا ظاهر فيما
شاهدنا من تدبيرنا من يولى امره ان يعلم ان صلاحه في الدنو منه وفي العفو اخرى وذلك في الاولاد الصغار
اظهر وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت فكما انه تعالى يمرضنا مرة ويشفينا اخرى
لما يتعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء اخرى كذلك هاهنا لا يمتنع ان يعلم ان صلاحنا في ان يتعبدنا بشريعة
مرة وفي ان لا يتعبدنا بها ويتعبدنا بغيرها اخرى فصح بذلك ما قلناه في جواز النسخ ونقول ذلك الى
الكلام على هؤلاء الفرق

فصل للفرقة الذين قالوا ان نسخ الشرائع يقتضي ان يصير الحق باطلا والباطل حقا ان النسخ لم يتناول عين ما كان

حجاج

حقا في بحث ابطال ان يكون الحق باطلا والباطل حقا في شيء واحد وامثل ما كان حسنا ولا يصح في المثلين ان يكون احدهما
حقا والاخر باطلا فان دخول الدار قد يكون حسنا بان يكون عن اذن صاحب الدار وقد يكون باطلا قبيحا
بان لا يكون عن اذنه مع ان الدخولين مثلان بل يمكن ذلك في الفعل الواحد فان الدخلة الواحدة يجوز ان يقع فيكون
حسنة بان يكون عن اذن ويقع فيكون قبيحة بان لا يكون عن اذن وكذلك حال السجدتين مع انهما مثلان بان تكون
احداهما حسنة بان يكون سجدة للرحمن والاخرى قبيحة بان يكون سجدة للشيطان بل يمكن تصويرهما ولماه في
السجدة الواحدة فانها اذا قصد بها عبادة الرحمن حسنت وان قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة ثم
يقال لهم الشرع كان لا يلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل البعثة ثم لزمنا ذلك بعد البعثة ولم يقتض
ان الحق قد صار باطلا والباطل قد صار حقا فهلا جاز مثله في مسئلتنا فان قالوا ان حال الاعتقادين
عن الاخر وكذا ما فيه انهما مماثلان والمثلان لا يصح ان يكون احدهما قبيحا والاخر حسنا قلنا
فهلا فصلتم مثله في مسئلتنا فان قالوا ان هذا الشرع الذي في شيء ولا يتم لهم هذه المعارضة قلنا
انه وان كان لا شيء الا ان معناه معنى النسخ وقد لزمنا اعتقاده لدلالة ما كان يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا انه
الدلالة وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمقصد انما هو بالمعنى لا بالتسمية وعلى هذه الطريقة يجري
الكلام مع الذين يكون النسخ لا مصلحة الا على انا نورد فصلا نبين فيه الفصل بين النسخ والبداء
وما يختص به كل واحد منهما من الشرائط والاوصاف انشاء الله في الفقه ويقال لهم انصفونا في حكم
في شريعة موسى هل نسخت ما قبلها من الشرائع ام لا فان قالوا لا بل لم يكن قبل موسى الا ما كان قد اتى به الانبياء
قبله وهو مذهب بعضهم قلنا لهم كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم ان ادم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حرم
في شرع موسى وكذلك فقد احل لهم العمل في السبت وحرم موسى في الشرع وجاز الجمع بين الاختين في
شريعة يعقوب ولم يجز في شرع موسى وغير ذلك مما تذكرونه مما يعسر الانفصال عنه اذا نسبه الى موسى
وانتم تنسبونها اليه وفي ذلك خروج عن اليهودية والمعلوم من حالكم انكم تنسبون هذا الشرع الى موسى عليه
السلام ويقولون انه لا يجوز ان يكون نسبه الى موسى كنسبته الى يوشع وان قالوا نعم قد اتى موسى بنسخ شرائع من قبله
قلنا لهم فهلا اقتضى ذلك ان يكون الحق باطلا والباطل حقا
من الاشياء وانه لم من ذلك وهو مذهب جماعة منهم **واما**
وهلا وجب ان يكون قد بدا لله ﷻ وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافيا عليه تعالى عن ذلك
الذين قالوا ان نسخ الشرائع جائز من جهة العقل الا ان السمع

الكلام على الفرقة الثالثة

منع منه وهو قول موسى عليه السلام هذا الخبر عن موسى عليه السلام والاعدون
الى ذلك سبيلا بزعمهم فقالوا ان هذا ... قلنا لو كان كذلك لعرفناه كما نعرف
طول احوالنا وما ظهر ان لا يجوز ... وكيف يمكنكم ان تدعوا العلم بذلك وقد انكره الغنانية
من جملتكم وقالوا ان نسخ الشريعة جائز من جهة العقل والشرع جميعا ... من الاشياء ما انكرنا
سويهم لما عدموا الاعلام المعجزة لا عن ولو كان من قبل العلوم ثم يقال لهم لا يخلو هذا الخبر من احد
وجهين فاما ان يكون المراد به ان شريعته لا تنسخ على يدي من معه معجزة او على يدي من لا معجز معه فان كان
المراد انه لا تنسخ على يدي من لا معجز معه فانا نوافقكم فيه وان اردتم به انها لا تنسخ على يدي من معه معجزات
فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلام قال ذلك لان ذلك يقدح في نبوته ويكون بمنزلة ان يقول انه قد وجب علينا اعتقاد
ذلك وقد يجوز ان يكون ههنا صاحب معجز لا يلزمنا متابعته والاعتقاد لنبوته
نبوتك والانقياد لك

[illegible]

والاستدلال به وقد اكدنا الامر فيهن (النعم) ولا وجه للاحد بطلان الخبر لو ثبتت صحته فيما وقد ثبتت نبوة محمد صلى الله عليه

بالادلة القاطعة فيجب ان يبطل قول الا ان يكون ... من الاسناد لا يجوز ان يتناقض وبما قيل فيه هو ان شريعتي لا تنسخ على يدي

من المعجزة المعلومة وعلى ان يوشع كان نبيا في زمان موسى عليه وبعده وقد تحقق شريعته شريعة موسى ولا يمكن

ادعاء انه لم يكن معه شريعة اصلا والا كان لا بد في نفسه من ان يكون ذلك فانه قد ذكرنا ان الشريعة انما تجب اذا

علم الله صلاحنا فيها ان صلاحا شاملا يتعلق بشريعة اذ تعرفها ... فيبعث نبيا ليعرفناها فاما اذا عرف بعض هذه الافعال فانها

تكون عبثا **وبعد** فان هذا الخبر ليس من كلام موسى عليه فان المعلوم انه كان لا يتكلم بلغة العرب وانما كان

يتكلم بلغة العبرانية فلا يمكن الاحتجاج بظاهره بما ومن يجوز ان يكون المترجم قد اخل بعربيته كان سمعه فلم

يعرفها **ومتى قالوا** ان المترجم ... ما قالوا هذا في ترجمة كل من الاسناد قلنا ان حسن الطريقة لا

يقطع من تحويهم ما جوزناه فلا يستقيم لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه **فان قالوا** ان المتكلم بهذا موسى ع

في حال علمه بشريعتي لا تنسخ ما ذكرتموه لم يمكن ... ومثله في ان ... محمد لا يتعدى كما الفصل بينا وبينكم في ذلك

قلنا اول ما في هذا انه لا يمكن انكاره هنا ليس من كلام محمد صلى الله عليه وسلم لفظا وردت ... وانما لم يدع انه كان

الاسناد لكان هذا الخبر فاما تعلم ردية ضرورة انه اخبر الرسل وكان لا اشياء وبهذا نبادر كيفما في العلم بذلك مع

امكان كثير بوجه ومشككهم في صدقه **ومتى قالوا** وكذلك نحن نعلم من دين موسى عليه ضرورة انه اخبر الانبياء

قلنا ان هذا ما لا يسلم له فلو كان كذلك لكان ... كيا كهم في العلم به يما طول محاولة ما الطعن ومناظرتنا اياكم

وبعد ان نعلم ذلك من دين موسى عليه ضرورة وكيف يصح لكم ذلك ومعلوم ان يوشع كان نبيا بعده كما كان نبيا

في زمانه وانما تقدم ذكر علي الذي كتبه الا ان بعده فكيف يقال ان المعلوم من دينه ضرورة انه لا نبي بعده **فان قالوا**

هذا نعلم من دين نبيكم ضرورة انه اخر الرسل فبأي طريق علمتم ذلك والا فالذي ... من رجعوا

الرسل ما صح انما علمتم **قلنا** انما علم ذلك ننسا عليه لا ... انما الى قصد ... عليه ومتى سالوا عن ذلك

في حال علمه **قلنا** انه انما علم ذلك من جهة الله تعالى بان يعرفه ان صلاح امة محمد لا يتغير عما هو عليه ولا يمكنكم

ادعاء هذه الطريقة في كلام موسى عليه فبان الفصل بين الموضعين **قالوا** ان شريعة موسى تشتمل على الاوامر

والنواهي والامر مطلقه يقتضي التكرار وما هذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه **قلنا** اول ما في ذلك ان الامر

لا يقتضي التكرار بمطلقه عندنا وانما يقتضي الفعل مرة واحدة لانه متى امر له قولا لعاقل ان يدخل الدار يفعل ذلك

ومعلوم ان ذلك مما لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فكذلك الامر فانه في مثل هذه الحالة **وبعد** فلو ثبت ان

الامر بمطلقه يقتضي التكرار في الدوام فانه لا يمنع من ورود النسخ عليه بل يصح ان ينسخ كما يصح ان ينسخ عنه لا حل

ان دلالة الامر على ما يدل عليه كما هو مشروط بان يعلم الصلاح ~~يعلم الصلاح~~ بدوام النهي والمنع وما جاز ذلك فلا

بد ما ان يكون مشروطا بان لا يتغير الصلاح فاما اذا تغير فلا وفي ذلك صحة ما قلناه من ان ما هذا سبيله يصح

ورود النسخ عليه ونفصل الكلام في ذلك موضعه من اصول الفقه فهذه الجملة فهي دلالة ...

اليهود الذين قالوا ان نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير انه يمنع منه من ذلك

واما الكلام على الفرقة الثالثة الذين قالوا ان نسخ الشريعة جائز من جهة العقل والسمع الا انا انكرنا نبوة

نبيكم محمد حيث علم المعجز فهو ان يبين لهم في فصل غير هذا الكلام ان الذي ظهر عليه من المعجز الدال

على صدقه فان الله تعالى ايده بالمعجزات الباهرة **واما** الذين قالوا انه كان مبعوثا الى العرب دون سواهم

فانا نقول لهم وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم ادعى انه بعث الى الكافة برسالته

علمهم بعد العلم وان ادعى انه نبي

الله تعالى بان علامه

المعجز فانه

يجب ان تكون

مبعوثا

الى الاحمر والاسود **فصل** ان قال قائل ما الفصل بين النسخ والبدا او ما حقيقتهما فان احدهما كالاخر
المقدم نسخ علته ومعلوله **قيل** له النسخ هو في الاصطلاح ما له اول لفعل على ما اختلف فيه اصحابنا
في الشرح فهو ازالة لمثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل شرعي على وجه لولاه لو لثبت لم يزل
مع تراخيه عنه واعتبرنا ان يكون ازالة لمثل الحكم الثابت لانه لو كان اعين ما كان ثابتا من قبل لم يكن نسخا
بل كان نقضا واعتبرنا ان يكون الدلالة شرعية لانها لو كانت عقلية لكان احدهما عقليا والاخر
شرعيا لم يعد نسخا لان من لزمه زكاة لو دفعه مال ثم لم يلزمه بعد لعجز طرا عليه او لمرض على انه
لم يقل انه قد نسخ عنه زكاة لو دفعه وكذلك من لزمه الصيام او الصلاة ثم عرض له ما يبعد من ذلك من جنون
او غيره حتى لا يلزمه لا يقال انهما قد نسخا عنه ولهذا اذا ما اعتبرناه واعتبرنا ان يكون لكن الوجه
على وجه لولاه لم يزل وكان ما يستفصل حال النسخ عن حال تعليق الحكم بغاية ذكرت في اللفظ نحو قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل وما جرى مجراه فان ذلك لا يكون من النسخ في شيء وان كان لا ينفصل عنه الا بما ذكرناه
واعتبرنا ان يكون متراخيا عنه فيما ما ذكرناه ليحصل به لو لم يعد ذلك لم يسم الناسخ بالمخصص المسوح
بالعام وبينهما من الفرق ما يحصى وليبين ما ذكرنا في اعتبار هذه الشرائط حتى لو اخل بشرط منها لكان لا يكون
شيئا فيه حلة ما يحل اعتبار في النسخ حتى يكون نسخا **واما البدا** فهو ان يكون بين الامر به
امر بحيث ان يكون المكلف واحدا والفعل واحدا والوقت واحدا والوجه واحدا ثم يرد الامر بعد
النهي او النهي بعد الامر ومثاله ان يقول الحكيم لغلامه اذا زالت الشمس فادخل السوق واشتر اللحم
ثم يقول له اذا زالت الشمس فلا تدخل السوق ولا تشتر اللحم فانما يمتنع هذا لانه يقتضي ان يكون قد ظهر له من
حال شرى اللحم ما كان خفي عليه من قبل وانما هو لظهور حسن الفعل ولابد من اعتبار هذه الامور الاربعة
التي ذكرناها حتى لو تغاير واحد من هذه الاربعة خرج البدا عن ان يكون بدا الا ترى انه لو تغاير المكلف
فقال لاحد لغلاميه مثل ما قلناه اولا وللغلام الثاني مثل ما قلناه ثانيا لم يكن من البدا في شيء وهكذا
لو تغاير الفعل او الوقت او الوجه فمعلوم انه لو قال له اذا زالت الشمس فادخل السوق واشتر
اللحم ثم قال بعده ولا تشتر الخبز والاقط او قال اذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلاني ثم قال بعده اذا اصبحت
فلا تفعل ذلك الفعل فانه لا يكون بدا البتة لتغاير احد هذه الوجوه الاربعة واذا قد عرفت هذه الجملة واحطت
علما بها فقد تبين لك الفرق بين النسخ والبدا وعلمت ان النسخ لا يشاء لعين ما كان ثابتا ولا المكلف
الذي كان مكلفا به لذلك الفعل على الاطلاق والبدا على خلاف ذلك وجملة الكلام في هذا الفصل **فصل**
فان قيل فما دليلكم على نبوة محمد صلى الله عليه فهذا كلام
قيل له الدليل على نبوته هو انه قد ادعى النبوة وظهر عليه المعجز عقيب
دعواه ومن ادعى النبوة وظهر عليه المعجز فانه مصدق بذلك ماذا قرنه بالحجة كان كذلك كما قد ذكرناه **فان قيل** وما المعجز الذي ظهر عليه
دعواه وقد بينا ان المعجز يدل على صدق من ظهر عليه اذا كان كما ذكرناه **قلنا** هو انه تحدى العرب
قيلنا معجزات كثيرة من جملتها القرآن **فان قيل** وما وجه الاعجاز في القرآن **قلنا** فانه تحدى العرب
بمعارضته مع انهم كانوا اهل الغاية في الفصاحة والمشار اليهم في الطلاقة والذلاقة وقرعهم بالعجز
عن الاتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الاتيان بمثله ولو امكنهم ان يعارضوه
هذه الجملة اذا عرفت وجود محمد صلى الله عليه وكونه ادعى النبوة وظهر عليه القرآن وسمع منه
ولم يسمع من غيره وانه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله فلم يأتوا به وانهم انما لم يأتوا
به لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الاتيان بمثله فثبت بصحة هذه الوجوه كلها نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله

أما قوله فإن أتى بالسور فإن القرآن ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة وإنما يقع
من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطرارًا فإن العلم بالملوك والبلدان وكون المصنفات
منسوبة إلى مصنفيها ضروري وأما تحدي العرب بمعارضة القرآن وتقريعه إياهم بالعجز عن ذلك فمن أصحابنا
من جعل العلم به ضروريًا ومن جعله مكتسبًا فإن النبي الموضح بالتحدي إلا أن يستعمل له سورة على
بيِّنة ما معه وهذا كان حال أهل العلم مع القوم فكان يعتقد أنه حجة السائل لمكان ما جاء به من القرآن حكمه
لمكان أنه لم يستطع أحد معارضته ولم يقرعهم بالعجز إلا بأن يأتوا بمثله وإن القرآن مشحون بآيات
التحدي نحو قوله سبحانه قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله قل فأتوا بعشر سور
مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله إلى غير ذلك من الآيات التي معناها معنى هذه الآيات فإن قيل
ما أنكرتم أن هذه الآيات التي هي آيات التحدي مزيدة في القرآن قيل لو أمكن أن يقال في هذه الآيات
إنها مزيدة لأمكن أن يقال في قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأنه يلزم
أن المتلو وغيرها من الآيات مزيدة حتى يجوز ذلك في سائر القرآن ومعلوم فساده وأيضًا فإن هذه
الآيات مسموعة والتحدي قائم على وجه الدهر وفي المصاحف في هذه الأزمان فمحال أن يكونوا أتوا بمثله
ومتى قالوا إن الفصاحة قد نقصت الآن كالمسجع قلنا لا يمكن أن يقال ذلك في الشعر ولا يمكن في الفصاحة
مع خطباء هذه الأزمنة من لا يبلغ [illegible] كلام أفصح فصيح في ذلك الزمان فهذا واصل بن عطاء
خطبه من خطبه بكثير من كلام فصحاء أولئك العرب وهذا أبو عمرو بن عبيد [illegible] كلامه يزيد على
كلام أفصحهم كلامًا فيما [illegible] لفظًا وأفصحهم لسانًا فكيف يصح ما ذكروه **وأما ترك العرب**
معارضة القرآن وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر ظهورًا فإنهم [illegible]
عن [illegible] وما [illegible] إلى المقاتلة وذلك ظاهر [illegible] وإلا [illegible] فإذا أمكنه
[illegible] تعلم [illegible] فإن قيل ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه
قيل إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم فإنه لا يخرج عن حادث عظيم عندنا معًا
وكان الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر يختص أحدهما بالنقل بل لو جاز أن ينقلا جميعًا ولا ينقل
أحدهما [illegible] لجاز أن يقال ذلك [illegible] سقطا الخطبة [illegible] المنبر ويقع على بعض كلامه
[illegible] سقوط الخطبة ولا [illegible] ولا وجه لذلك إلا أن الحادثين وقعا معًا وكان الداعي
إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر وكذلك كان يجب مثله في المعارضة لو كانت [illegible]
فلما لم ينقل [illegible] إنها لم تكن أصلًا والأصل [illegible] ما قلناه من أن الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل
الآخر بل لو [illegible] الداعي إلى نقل المعارضة أقوى لكان [illegible] المعارضة [illegible] المخالف
[illegible] إبطال حجة محمد صلى الله عليه وآله [illegible] وسلم [illegible] ذلك [illegible] المعارضة
[margin: قيل] ما ذكرناه وقوي [illegible] المعلوم أنه قد [illegible] المعارضة [illegible] مسيلمة وغيره
عليه اللعنة [illegible] ذلك [illegible] كان لا ينقل [illegible] المعارضة [illegible]
كما نقل ما هو أدون منها **وبعد** فإن المعارضة لو كانت لكانت هي الحجة ولكان القرآن شبهة والله
لا يجوز أن يسلط علينا الشبهة على وجه لا يمكننا حلها ويمكننا جعل الحجة على حد لا يمكن الطعن بها
[illegible] لدواعي [illegible] المعارضة أنه لو وقعت فلما لم ينقل [illegible] ذلك على أنها لم تقع
وإن [illegible] **فإن قيل** ما ذكرتموه [illegible] العرب [illegible] إبطال الأمر [illegible] شأنه ولم يمكنهم

ذلك الا بالمعارضة ونحن لا نسلم ذلك قيل له ان ذلك معلوم بالاضطرار فمعلوم ان [illegible] اذ عا مر له دون وقعه
عليه وهم كانوا في غاية الانفة والحمية والاباء فكيف لم يحصل وان كان ما ذكرناه على ابطال امره ودفع حجته
لو قدروا فان قيل انه يمنع الحاج وذلك معلوم انهم كانوا في غاية الحرص على دفعه بالمكر وابان الكلام في
ان ذلك لم يمنعهم الا بالمعارضة وذلك ما لا وجه له فان القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج ولو علموا ذلك
تحدوا فلم يعلموا ان من يبطل بالمعارضة قيل له اما الاول فلا يصح لان المعارضة كانت عادتهم وبها
لم يكن يساعدهم بعضهم فاستبهم الا وساعى اخر على معارضته او سامه معارضته وهذا معروف من حال اشعارهم وخواطرهم
النفس وعلمه والسابقها واما الثاني فباطل ايضا لان كل احد يعلم ان خصمه اذا اتى بمثل ما اتى به وادعا
لكانه مثله بطلت عليه وتحدى بالمعارضة فانه متى عارضه فقد ابطل دعواه وهذا مما الحق علمه اصحابنا
وكيف يقال ذلك في العرب فانهم لو تحدوا اصحابه او قالوا اي الطرفين احد ولا اوشك هذا الحي واشد
يدر علمه فان الصبي اذا تحدى علم ان دعواه تبطل بطعنه ذلك الحد ولا او ما شاكله ذلك الحي وكيف يصح ما ذكروه
انهم ارادوا استيصاله فلهذا عدلوا الى المعارضة الى المقاتلة لانهم عجزوا عن ذلك ولم يعذروا واعلمه
فان قيل لو لا عجزهم عن الاتيان بمعارضة القرآن والاكانوا لا يريدون استيصاله فلما ارادوا ذلك واشتغلوا به
قلنا ذلك يوضح ان هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة لو قدروا
لما عجزهم عن المعارضة يحصل ما ذكرناه بين وبين ذلك ان العرب لكان الذي كان واللطف
عليها لكان يكون المعارضة عليهم اسهل من سفك الدماء وهتك الحرم من العرب لكان ذلك اللطف محسبد
بالعاقل البالغ لكان الا يعدل الى الاصعب الا اذا لم يقع عنده في السهل ما الاسهل اولى
يعدل في العدول عنه الى ما هو اصعب منه والا فكيف اختاروا المقاتلة وهو اصعب حالا من المعارضة
كانت اسهل عليهم من ذلك فلما اشتغلوا بالمقاتلة فانوا الى المحاربة التي كانت من المحذور الا من يقع عن عجز
ان يكون الناس عليهم وترك المعارضة التي كانت عندهم من عظيم بمنزلة الاكل والشرب والقيام والقعود
فان قيل العرض بالمعارضة انما كان ابطال دعواه وحسم مادته
تبينا عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرنا حال الكلام في سيف ولا بد ولا قال يكون
والقوم قد علموا ان ما ذكره لا يسقط بالمعارضة وان المراد يعني بها فان الحال مع قطول
بعد المعارضة ترى يحلف رجاله ورجال عليه فهذا يكون المعارضة ابلغ وهذا يكون المقاتلة مع قطول
المعارضة ولا يسقط فلهذا لم يشتغلوا بالمعارضة وعدلوا عنها الى المحاربة قيل له ان هذه الطريقة ممن
مروي عن معارضة القرآن علمهم وعن سائر المعارضات ليسمو بها احد وذلك يوجب الا يوجد معارضه منه
وحكايتهم والمعلوم من عادتهم خلافه فلم يعلم علمه اني لما اشتغل بمعارضته امرئ القيس كان الشاعر من
او متعصب على فيكون حالي ويدعا بعد كلامه كحالي ولما عارض كلامه وهذا الحال يعدها من العقلا
الذين لما اشتغلوا بهذه الطريقة فان قيل لا يخلو حال المعارضة من ان يكون مثل القرآن او دونه
واذا كانت مثله كان للخصمين ان يقولوا هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة في شي ولو كانت فوقه او دونه
كان للخصم ان يشعب منها ويقول الا تملك الفوقية بانه للقرآن لا لها فكيف يجعل ذلك معارضة له ولا يسقط
الساحر والمشارعة ولا بد في حال امن من الرجوع الى ما يدعيه من المحاربة والالحاح عن المعارضة قيل
له ليس يجب في المعارضة ان يكون مثل ما يحصل المعارضة معارضة له ولا ان يكون فوقه بل اذا قاربه وداناه
يحسن يلتبس الحال فيه كفا ويعد معارضة اعتبر ذلك في سائر المعارضات وكيف يصح ما ذكروه على ان هذه
الطريقة تسد باب المعارضات اصلا وذلك ما لا وجه له فان قيل اذا امكن المعارضة مع امكانها وعدلوا الى
المحاربة فليس الا انهم حكموا بانها خطوا في العدول عن المعارضة الى المحاربة وليس بالحكم بخطائهم في العدول
عن غيا الله جل القرآن بالاسلام ولا يكون غير ما ذكروه دلالة على انهم لما تركوا معارضته لعجزهم لا غيره

قيل له ليس هذا من الباب الذي قدم عليه فيسهل على أن ذلك أمر يستدرك بطريقه إلا أنه لا يسند إلا إلى إسقاط
وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضروري لا يعود فيه الحفظ فيعتمد ما طمعوه
معارضة القرآن لأنه كان سهلا عليهم أن قصصهم لم يعرفوها ولا عرفوا أسبابها فإن قيل إنما لم يجعلوا
فلذلك استغنوا عن المعارضة لا لأجل العجز حتى يجعلوها معارضة للقرآن
كان سهلا عليهم أن يأتوا بمثله في سائر أنواع الكلام قيل له إن القرآن لم يختص بذكر القصص دون سائر أنواع الكلام فلو كانت المعارضة ممكنة لهم لأتوا بسائر أنواع الكلام
للقرآن على التسليم الذي ذكرتموه ولم يأخذوا في الأول وأجمعوا بذلك إلا فاقتصروا بها لما كانت [illegible] وجعلوها معارضة
بأن يصنعوا من عندهم قصصا ويكسوها من نعوت الكلام الفصيح [illegible] ما عارض القرآن في الفصاحة
وما أشبه ويلبس لحال فيه ولا معنى لما ذكرتموه في نفي ما قالوه إلا أن النبي عليه السلام كان يتحدى اليهود بذلك وفيهم العلماء
بالأخبار والعارفون بالأقاصيص حتى أن المعارضة مجهولة بعضهم قال الله تعالى بعد تسميتهم ويوجد منهم
وبعد فإن العرب قد بعثوا إلى القريش يطلبون منهم القصص نحو قصة رستم واسفنديار وجمعوا في ذلك ما
كتبه لم يجروا في الأخر عن أن يجعلوه معارضة للقرآن فصح سقوط ما أوردوه
التي وردوها فإن قيل أنكر ما في هذه الجملة أن القرآن قد بلغ في الفصاحة حدا لم يتمكن العرب من معارضته وذلك لا يوجب كونه معجزا إلا
على سبيل ما ذكرتموه من أن يكون القرآن من جهته عليه السلام وعلى أنه المتقدم له في الفصاحة ولهذا
قال أنا أفصح العرب وما الكلام فيما أتى به عليه السلام إلا كالحاذق فيما يأتي به بعض من تقدم في صناعة من الصناعات فكما
أنه لا يستحق بهذا القدر النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله عز وجل فكذلك الحال فيما جرى فيه
قيل له ليس الأمر على ما ظننتموه فإنه يستحيل فيمن يشارك من جماعة يتعاطون الصناعة ويساهمون في الفصاحة أن
يتعلمها واحدا منهم أن يبلغ فيها مبلغا حدا لا يوجد في كلام أحد منهم بل في كلام جماعتهم فصل يساوي
كلامه في الفصاحة أو يدانيه أو يقاربه أو يشبه الحال فيه وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم
فلا بد من أن يكون هذا مخصوصا فيه عادة لهم ولن يكون كذلك إلا ويختص بدلالة على صدق من ظهر عليه سواء كان
من جهة الله تعالى أو من جهته عليه السلام على ما مضى فقد ذكرنا أنه ليس في قضية المعجز أن يكون من جهة الله تعالى على كل حال
وهكذا الحال في سائر الصناعات عندنا فلو فرضنا أن كلاما في ما يتعاطاه من الصناعات وتعلمه من الصناعة لم
يبلغ في الصناعة مبلغا لا يوجد في عالم على رأي وعلة ولا يقاربه ولا يدانيه ثم ادعى ... لأجله النبوة فإنه
لا بد من أن يصدق ولكان ظاهرا أنه من قبل الله من يعلم ذلك الصناعة فإن قيل هب أن القرآن معجز فإن العرب علموا الحال
لعلمهم أنه قد بان في الفصاحة حدا وأنتم فبأي طريق علمتم فصاحته يا معشر العجم قلنا إن العلم بذلك على
وجهين أحدهما على التفصيل والثاني على الجملة فإن العرب علموا على سبيل التفصيل ونحن قد علمنا على سبيل الجملة
وطريقه هو أنا قد علمنا أنه عليه السلام تحدى العرب بمعارضته ولم يمكنهم الإتيان بمثله فلولا كونه معجزا لما أتوا به
ولما كان كذلك وقد عرفت العجائب القرآن فاعلم أن المصطفى عليه السلام معجز أن نسواه على
أن ثبوتنا بالقرآن الذي لا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مر الأيام كما أن ظهر من سائر ما يورده في هذا الكتاب
ولا يمكن المخالف إنكار ذلك بوجه وجملة ماله من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى ما يعلم ضرورة والى ما يكون
الطريق إليه الاستدلال والمتكلمون يقال لو كان معجزا أنه ما يعلم ضرورة لاشترك فيه المخالف والموافق ولعله
كل عاقل فإن هذا فيما لو حصل في الضروريات لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى ما يكون من بدايه العقول
فيجب اشتراك العقلاء فيه وإلى ما يكون مستندا إلى طريق يحصل العلم بحصول الاخبار المتواترة ونحو العلم
بالمدركات وعند ذلك فإن هذا سبيله إنما يحصل لمن سلك طريقه وعلمه الذي
ذكرناه كان في أصحاب الحديث أن يعلموا بعده بعض عروات النبي صلى الله عليه وسلم على التفصيل ومن وقف ولا يحصل بعلمه كل أحد ذلك كما

لا اشكال فيه اذا ثبت **هذا من معجزاته** انه اطعم من الضرب الاول اشباعه العدد الكثير والجم
الغفير من الطعام اليسير واشباع جماعة من الطعام لا يمكن الا بزيادة اجزاء الطعام وذلك مما لا يمكن
الا من القادر بالقدرة فلا بد من ان يكون من جهة الله تعالى اظهره عليه ليدل على صدقه صلى الله عليه **فان قيل** ما انكرتم ان
الهوا استحال طعاما الا انه يحدث اجزاء **وجوابنا** اول ما في هذا ان الهوا لو استحال طعاما ما عاد
لكان لا بد من ان يكون معجزا له فلا يقدح ذلك فيما قلناه **وبعد** فان الهوا شي لطيف فكيف يستحيل الى ما يشبع
منه العدد الكثير وايضا فلو استحال الهوا هناك طعاما لكان يجب ان يستحيل طعاما في سائر المواضع
والمعلوم خلافه **ومنها من الضرب الاول** ايضا اجابة الشجرة له حين دعاها وعودها الى مكانها
والشبهة في كون ما هذا حاله دالا على صدق من ظهر عليه **فان قالوا** ما انكرتم انه كان معه جاذب فلما فيه طريق
عادت الى مكانها **فان قال** وكان معه دافع ايضا قلنا لو كان ذلك كذلك لكان يجب ان يرى الفاعل لذلك مع سعة
عروقها على الحفر على حالة **وبعد** فان الجاذب حال الدافع اذا اجتمعا كان يجب ان يقلعا الشجرة ولا يجر
من مكانها **ومن الضرب الاول** ايضا حنين الجذع فانه لما صعد كان يخطب على جذع قبل ان
يصعد المنبر فلما ان صعد المنبر تحول الى المنبر حن الجذع حنين الناقة على ولدها ولم يسكن حتى احتضنه
النبي صلى الله عليه فسكن **فان قيل** ما انكرتم انه كان في الجذع خروق تخترق الريح فيه فيسمع منه ذلك الصوت شبيها
بالحنين قلنا لو كان ذلك كذلك لكان يجب ان يسمع قبل ذلك وبعده ومعلوم ان ذلك لم يسمع الا في الحال التي قلناه
فان ذلك على مقدور للقادرين بالقدرة وفي معجزاته عليه السلام كثيرة
ومن الضرب الاول تسبيح الحصا في يده فان ذلك على ... بعد هذه الجملة انه ... جعل القران معجزا دالا على نبوته
وبعد ذكر رحمه الله لو تكلمنا في جميعها لطال الكتاب والكلام في الكلام في معجزات القران وجوه الرجوع اليه والاخذ
صلى الله عليه جعله دلالة على الاحكام واوجب علينا الرجوع اليه في الحلال والحرام ووعد ووعيد وامر ونهي
ما يوجبه ويقتضيه والامارة ... جملة ومفصلة ومحكمه ومتشابهه ووعد ووعيد وامر ونهي
وذلك كما ذكرناه ان القران اما ان يكون من باب الخاص والعام وما ... والوعد والوعيد واي
ذلك كان وجب الا ... بما ذكرناه اما الخاص والعام فلا بد من ان يعتقد صدقه وفيهما ... وقد علمنا
بدلالة العدل انه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه واما الامر والنهي فهو كذلك لانا اذا علمنا عدله
علمنا انه لا يامر الا بما هو مصلحة ولا ينهى الا عما هو مفسدة ... والاعلام في وعده ووعيده
وكذلك الوعد والوعيد فانا اذا ... علمنا انه عدل حكيم لا يظلم ولا يعبث ... فلا بد من ان يفعل ما وعده العصاة
بد من ان يعتقد ما وعد به المؤمنين من الثواب ... وما توعد به ... يعتقد ... امر من الامور
... ولا استثناء ولو كان ... ولا يجوز ... فهو حكيم ... موضع ... **فصل**
... الكلام فيه موضع ... وهذا الموضع ولا يستقصي الكلام فيه
والامر لا يدل عليه ... فيما ذكر ... اما الملحدة ... وجوها من ... عرفته **فاعلم**
اعجاز القران وما يتصل به ... سورة من مثله او بعشر سور مثله
وقد عرفت ان كلام ... لا يعجز عن الاتيان ...
تحديهم في العبادة وقولهم ان ... بالفصاحة وحرصهم على ابطال امره ... **جملتها**
ومنعه من الكلام في ذلك فقد ساروا ... مع معرفتهم ... بعضه بعضا ويدافعه ويقولهم
مثله فلولا كونه معجزا لما وجد لذلك **ومنها** ادعاؤهم ان ... وهذا حال ... فانه قوله قل هو الله احد
ان المناقضة ... ولو لم ... اما ان الكلام الملحد في مسائل العدل
... وهذا يوجب ... الحكيم ... العبارة المجردة واما
وما يتعلق بذلك ... الكلام ... المناقضة ... كلامه ... والدليل
العبارة والمعنى جميعا ... فالله ... ولهذا ... وانه ... اذا ... بذلك ... الا ... ومنا كذا

اذ الا ان دا حب الادين عن ما ان ده اولا وهكذا لو ان ذكوبه فيها في وقت ولا يكون فيها في وقت اخر
تعالى لهم لو كان في القرآن التناقض الذي ذكرتموه لكان لا بد من ان يعرفه العرب والقوم كانوا اعرف بوجوه
المناقضات منهم وان يجعلوا ذلك حجة على النبي صلعم وفي علمنا انه ما كان ذلك يكون منهم علمنا ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قالوا المناقضة في القرآن ظاهرة لان قوله قل هو الله احد ناقض
قوله ليس كمثله شيء فقيل له ليس الامر كما ذكرتموه فالابتناء تشاكل في الدلالة على ما نعرفه انه عن المثل
والتدعي ان الكاف في احداهما مزيدة وكثيرا ما يوجد ذلك في كلامهم كقول الشاعر
وصاليات ككما يؤثفين

ومنها سؤالهم عن وجه الحكمة في ان جعل الله القرآن بعضه محكما
وبعضه متشابها **وجوابنا** عن ذلك هو ان نقول انا اذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي
لا يحتمل علمنا انه لا يفعل الا ما يفعله الا وله وجه في الحكمة في افعاله تعالى **وقد** ذكر اصحابنا رحمهم الله
في وجه ذلك وجوها لا مزيد عليها **احد الوجوه** انه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه ومنعنا
من التقليد ونهانا عنه جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها ليكون ذلك داعيا الى البحث
والنظر وصادفا عن الجهل والتقليد **والثاني** انه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به اشق
ويكون في ما لنا الثواب اجزل وذلك سائغ فان القديم تعالى جلاله كان غرضه بالتكليف ان يعرضنا الى درجة
لا ينال الا بالتكليف فكلما كان دخله في معناه كان حسنا لا محالة **والثالث** انه تعالى اذا كان القرآن يكون
من جملة طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي صلى الله عليه وآله وعلمنا ان ذلك لا يتم بالحقائق المحضة وانه لا بد من
سلوك طريقة التجوز والاستعارة فسلك تلك الطريقة ليكون اشبه بطريقة العرب وادخل في الاعجاز
وهذه الوجوه كلها في غاية الحسن وبكشف الكلام في ذلك دفع سؤال الملحدة فان الاصل الاكثر
في مسائل العدل وفي افعاله تعالى الحكمة وهو سار على جحد ولا حشام والسائب لصانع بعد ذلك جميعه
المحكم والمتشابه **فالمحكم** ما احكم المراد به بظاهره والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك
الى قرينة والقرينة اما عقلية واما سمعية والسمعية اما ان يكون في هذه الآية في اولها او في اخرها
او في آية اخرى من هذه السورة او من سورة اخرى او في سنة رسول الله صلى الله عليه من قول او فعل او اجماع من
الامة فهذه جملة القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم **ومشايخنا** رحمهم الله قد بذلوا الجهد
في احكام هذه الاصول بما يغني عنه هذا الموضع فلهذا اقتصرنا على هذا القدر والله ولي التوفيق **وسع**
هذه الجملة يحلو من يخالف الصاحبي القرآن وفيه انواع من الخلاف **منها** ما خالف جماعة من الامامية الروافض
الذين جوزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه اضعاف ما هو موجود فيما
بيننا وفي قالوا ان سورة الاحزاب كانت حمل جمل وانه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف وما اتوا في ذلك الا
من جهة الملحدة الذين اخرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون **والذي يدل** على فساد مقالتهم هذه ان
القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على الحد الذي جوزوه لكان لا يكون معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه
ولكان لا يقع لنا الثقة بشيء مما تضمنه الشرائع والاحكام لتجويز ان يكون قد نقص منه ما نقصانه يبطل نسخه ونسخ
مثله في شيء يختار شيئا وكان ما يدل عليها هو الذي لم يصل الينا من القرآن بل كان يجب ان يجوز من
الاحكام لتجويز ان يكون هذه الاحكام كلها منسوخة بعد بعد الناسخ المنسوخ وهكذا الكلام اذا جوزنا الزيادة
فيه فكما يجوز الا يكون شيء الا لدى من الواجبات للوصول لتجويز ان يكون بحوله وانه بكم الى الناقض من زيد فيه
وفي ذلك من الفساد ما لا اخفاء به **وبعد** فلم يخل زمان من الازمان من لدن رسول الله صلى الله عليه الى يومنا هذا من
جماعة يحفظون القرآن ويدرسونه ويعلمونه الناس فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان منه بحيث
لا يعرف الخطة ومعلوم انه لو زيد في هذه الكتب التي يكتبها ويتداولها الناس فصل او نقص منها فصل لعرفه من كان من اهلها او من دوانه وانكر في

ا٢٢٠

105

الحال وفي قالوا كيف يصح قولكم هذا ومعلوم ان عثمان هو الذي يلفقه لما نزل الصحابة أيةً أيةً ثم تولى جمعه
وانه كان متفرقا في الصحابة لا يدرى عدد سوره واعداد اياته قلنا لا يمكن على ما ذكروه فقد كان في
الصحابة جماعة يحفظون القرآن نحو معاذ وابن مسعود وأبي بن كعب ولهذا روي ان النبي صلعم قرأ على ابي القرآن
وكذلك فقد روي ان النبي صلعم قال لأبي اي سورة تقرأ في الصلاة فقال فاتحة الكتاب فقال هي السبع المثاني
ولو كان الامر على ما ذكروه لكان لا يصح هذه الجملة وايضا فقد روي ان الصحابة كانوا يحملون القرآن في الالواح
على عهد عمر فلولا انه كان فيهم من يحفظه والا كان لا يمكنهم جمعه وكذلك فقد روي انه لما انزل سورة
التوبة قال النبي صلعم والله اثبتوها احد سورة الانفال فكيف يصح ما قالوا هذه ان يدعى ان المتولي لجمع
القرآن انما هو عثمان فانه قد بلغنا انه من هذا فانه من ذلك وهل هذا الا دعوى لا يقوم تصحيحها حجة
ومنها الخلاف في القرآن جملة وقد زعموا انه لا يمكن معرفة المراد بظاهر السنة وانما يتعبد بتلاوته
لما فيه ذلك من النفع وذلك مما لا اشكال في فساده فالغرض بالكلام انما هو الافهام وما عداه من الاغراض
سعة فاذا لم يعلموه هذا الغرض كان معدودا في العبث وعلى ان المعلوم من حال الامة خلافه فانهم كانوا
يرجعون الى ظواهر القرآن في معرفة الاحكام مثل الحلال والحرام فلولا انه يمكنهم معرفة المراد بظاهره
والا كان لا يكون في رجوعهم اليه معنى وايضا فمعلوم من دين النبي صلعم انا متعبدون بمعرفة الاحكام وان
كتاب الله هو الاصل الموضوع الله في معرفتها فلو لم يمكن معرفة المراد به لكان يكون التكليف بذلك
تكليفا لما لا يطاق وذلك قبيح لا يكون التقدم جائز عن الله فلا بد في الرسول من ان يكون قد عرف المراد به على
ان معلوم انه لا يستدل الا
على انه لا بد ان يكون قد عرف المراد به ضرورة والاضطرار الى قصد الله تعالى مع ان ذلك معلوم ... وهذا يوجب في غيره ان
محال وليس الا ان يكون قد عرفه بظاهره لعلمه باللغة وما يحتاج فيه اليه وهذا لا يجوز عليه ولا وجه لتطويل
شاذ ذكره في العلم بما يراد بالقرآن اذا استدركه في العلم بالعربية وما يجوز على الله وما لا يجوز ونظام القرآن
الكلام في هذا الفصل فقد بلغ في الوضوح النهاية ولعل شبهة هؤلاء الذين انكروا ان يعرف نظام القرآن
في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به مسئلا عن معطوف
وطعنوا ان قوله والراسخون في العلم معطوف على الله تعالى فيكون الا انه بان يكون دالا له
على الاول وذلك مما لا وجه له لان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوف على الله تعالى جامع لفظه من الالفاظ
لما اولى ومنه اخرى على ان القرآن ربما لا يمكن معرفة المراد به فان الالفاظ محتملة وسطرا العربية
الا وجوه ان يراد به الخصوص كما يراد به العموم واذا كان هذا هكذا فلا بد فيها من توقف على قرائن
والذي يدل هؤلاء شمول اصحاب التوقف
المرء للعام مثل الخاص على الخاص مثل العام وقالوا ان هذا القول حجة
معالمهم هي ان الصحابة كانوا يرجعون الى ظواهر الكتاب والاستطراد بما ذكروه فانهم مع ذلك خفي
القرآن مما يكون موصوفا بها ووصفه الله تعالى من كونه هدى وبيانا وشفاء ونورا ولذلك
هولهم هذا لكذب الله تعالى بين ... ما فرطنا في الكتاب من شيء والا يمكن معرفة المراد به اعظم من الامثال على
المراد به السنة بل لا بد من الانتظار للقرينة ويقال لهم ان القرينة لا بد من ان يكون من قبيل الكلام فيما يعرف
المراد به فلا بد من ان يقولوا نظامه او بقرينة اخرى فان جوزوا ان يعرف المراد بظاهره فهلا قالوا
في ذلك في القرآن حتى لا احتاجوا الى القرينة وان قالوا بقرينة اخرى اعيد عليهم السؤال في تلك القرينة حتى يتسلسل
الذين انكروا ان يكون للعموم لفظة موضوعة له
[وما بذكر] ايضا هاهنا خلاف المرجئة والكلام
وقالوا المذكور في عمومات الوعيد ان يحمل على الشمول والاستغراق ولا لفظ وضع لها ذا المعنى
في ذلك خصوصات الوعيد على انا نشترط فيها انه يشمول ان الفاسق اذا مات من غير توبة ان الله تعالى منه حج
له استثناء اي ان شاء خص ان شاء عفا عنه وان شاء ... ويعذبه وان شاء عما فان شاء جعلنا او ... ولولا ان هذه

اللفظة موضوعة للعموم وإلا كان لا يصح فيه الاستثناء على الحد الذي ذكرناه لأن يخرجوا به شيئاً عن
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه والعموم فقد نكروا ألفاظ العموم عن وقالوا لو كانت هذه الألفاظ
موضوعة للعموم لم يصح استعمالها في الخصوص التي هي بعضها فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة
لها الاسم والجواب أن هذا قدح في أن يكون اللفظ موضوعاً للعموم لقدح بمثله في أن يكون العشرة موضوعاً
لها دال العدد المخصوص فإن لذا أن يقول لفلان علي عشرة الا درهم فيكون قد أراد التسعة دون العشرة
وهي قالوا فما وجد التأكيد فيه أن لو كان موضوعاً للعموم قلنا إن التأكيد لا يقدح في عمومه إذ لو
قدح فيه لقدح في الخاص لخصوص ومعلوم أن القائل كأنه يقول لقيت القوم أجمعين وقد يسوق التأكيد
وقد يلته فليس إلا أن يعتمد على ما قلناه وما يذكر في هذه الجملة بما جاء في المرجئة إذ قالوا ليس يجب
أن نحمل عمومات الوعيد على عمومها لأنها الخاص أن يكون فيها شرط أو استثناء لم يسمعه ونحن لكذا الأوجه
له إنما تعبدنا بما قد لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب يدل به على ظاهره ما يعنيه ظاهر ثم لا يدل عليه لأن ذلك
يقدح في حكمته ويصير ملغزاً معمياً وقال لهم أيضاً لو جاز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء
لم يسمعه الله فيه لجاز مثله في عمومات الوعد بل كان يجوز مثله في الأوامر والنواهي والمعلوم خلافه ثم
إن قال لا يكلف علينا في عمومات الوعد وليس كذلك الحال في الأوامر والنواهي قلنا ليس الأمر على
ما ظننته فإن علينا في عمومات الوعيد تكليفاً وهو أن نعتقد أنه لا يخلف وعده ولا وعيده
ولا يغير قوله ولا يبدله كما أخبر به حيث يقول ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فصلاً وجملة ما يجب
تحصيله في الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله عز وجل اعلم أنه لا بد في
المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ما لم يعلم معها النحو والإعراب ولا بد أن يكون فقيهاً الذي هو العلم بأحكام
الشرع وأسبابها ولن يكون كذلك المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه
التي هي أدلة الفقه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك ولن يكون عالماً بهذه
الأصول إلا وهو عالم بتوحيد الله وعدله وما يجب لله من الصفات وما يصح وما يستحيل وما يحسن منه فعله
وما لا يحسن فمتى جمع فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام
الشرع وكان يحسن يمكنه حمل المتشابه على المحكم والمفصل على المجمل جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله فمن عدم
شيئاً من هذه العلوم فلم يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل اعتماداً على اللغة المجردة والنحو المجرد والرواية فقط
بيان ما ذكرناه ويوضحه أن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله ليس كمثله شيء على قوله قل هو الله أحد
ورد قوله وتعبدون بما نحتم لكثير من الحروف الأسن إلى قوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وهكذا
الحال في غيرها من الآيات المتشابهة والمحكمة فهذا الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف فأما
ما عداه من المتكلفين فالذي يلزمه في الآيات تفسيرها بكلام دال على ما قاله جل وعز ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وأن محكمه لا يخالف متشابهه وأنه لا تناقض فيه ولا تحدث وأنه
محروس عن تطاعن لا زيادة فيه ولا نقصان وأن يؤمن به على الجملة إن سأل سائل فقال أليس من مذهبكم
أن القرآن يمكن معرفة المراد بظاهره فكيف احتاج والحال أنا تعلمون إلى التفسير وهلا دلكم ذلك على أنه
خلاف ما أصحابكم الوعيدية وأن الذين يقولون لا يعلم تأويله ولا المراد بظاهره قيل له إن احتياج
المراد إلى أن يفسر بلفظ أوضح منه مما لا يخرجه عن مكان أن يعرف المراد بظاهره لولا ذلك وإلا كان لا يمكن
المفسر أن يفسره وكان لا يكون للتفسير معنى له فما ذكرتموه غير قادح فيما قلناه وإنما احتيج إلى التفسير لكان

لان دعوة النبي صلى الله عليه انتشرت في العالم وبلغت العجم ولم تقتصر على العرب فلم يكن بد من ان يفسر لهم ذلك حتى يمكنهم
معرفة [illegible] اذا اردنا ان نفهم العرب ما نقوله بلسانها لا يمكننا ذلك الا بان نفسر لهم كذلك فهاهنا [illegible]

الاصل الثالث من الاصول الخمس وهو الكلام في الوعد والوعيد كان يجب ان نذكر حقيقة

الوعد والوعيد على العادة غير انا قد ذكرناه فيما تقدم فلا نعيده ونشتغل بما يختص هذا الموضع
الكلام في هذا الباب يقع في ثلاثة مواضع احدها الكلام في المستحق بالافعال والثاني
الكلام في الشروط التي معها يستحق والثالث الكلام في كيفية الاستحقاق اهو على طريق الدوام
ام على طريق الانقطاع اما المستحق بالافعال فهو المدح والذم وما يتبعهما من الثواب والعقاب
ولكل واحد من هذه الالفاظ معنى اما الذم فمعناه فهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير وهو على ضربين
ضرب يستحق العقاب من جهة الله تعالى وذلك لا يستحق الا على المعصية وحقيقة المعصية فعل ما كرهه الغير مع
نوع [illegible] وهو ان يكون العاصي دون المعصي ولهذا لا يقال عصى الامير فلانا وانما يقال عصى فلان الامير
واعلم ان هذه الكلمة غير مختصة بالله تعالى حتى انك لو اردت غيرها لقدرت فقلت عصى فلان اباه
او [illegible] الى [illegible] وضرب لا يستحق العقاب من جهة الله تعالى واما المدح فمعناه قول ينبئ عن
عظم حال الغير وينقسم ايضا الى ما يستحق الثواب من جهة الله تعالى والى ما لا يستحق الثواب من جهة الله
فانه لا يستحق الا على الطاعة وحقيقة الطاعة قد مر في غير هذا الموضع واما ما لا يستحق الثواب

فهو المدح على التفضل [illegible] المستحق [illegible] هو حقيقة هذه الالفاظ **واما الكلام في الشروط**

[illegible] نحو هذه الاحكام فاعلم انا قد ذكرنا ان الذم ينقسم الى ما يستحق العقاب من جهة الله تعالى
والى ما لا يستحق ما يستحق العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان احدهما يرجع الى الفعل والاخر
يرجع الى الفاعل ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون قبيحا وما يرجع الى الفاعل فهو ان يعلم قبحه او يتمكن من
العلم بذلك وانما قلنا ان القبيح لا يستحق عليه الذم ما لم يكن [illegible] والامكان من العلم به ذلك وقلنا
ان [illegible] لا يستحق الذم عليه [illegible] حتى لما كان متمكنا من العلم بقبحه هذا في الذم
الذي يستحق العقوبة من جهة الله تعالى واما ما لا يستحق العقوبة من جهة الله تعالى فان الشرط في استحقاقه ايضا
شرطان احدهما يرجع الى الفعل وهو ان يكون اساءة والاخر يرجع الى الفاعل وهو ان يكون قد قصد
فعل الاساءة اليه وكما ذكرنا ان الذم ينقسم الى ما يستحق العقاب والى ما لا يستحق ذلك فكذلك
المدح ايضا فانه على ما ذكرنا ينقسم الى ما يستحق الثواب من جهة الله تعالى والشرط في استحقاقه شرطان احدهما
يرجع الى الفعل وهو ان يكون [illegible] والاخر يرجع الى الفاعل وهو ان يكون عالما
بحسنه وانه [illegible] الذم ولهذا قلنا ان الصبيان لا يستحقون
المدح على افعالهم لما لم يعلموا ان [illegible] والشرط
[illegible] فان [illegible] واما ما لا يستحق الثواب من جهة الله تعالى فالشرط
فيه ايضا شرطان احدهما يرجع الى الفعل والاخر يرجع الى الفاعل والراجع الى الفعل فهو ان يكون
احسانا والراجع الى الفاعل فهو ان يكون قاصدا به وجه الاحسان فهذه هي الشروط التي معها يستحق المدح
والذم على الافعال فكان الشرط في استحقاق الثواب والعقاب على الافعال **واما الشرط** في استحقاق
المدح والذم عليها [illegible] شرطا [illegible] وهو ان يكون الفاعل ممن يصح ان يثاب ويعاقب
وان [illegible] هو ان يكون الفاعل [illegible] يفعل [illegible] الشهوة [illegible] ولهذا قلنا ان المنوب [illegible] يستحقون [illegible] العقو

من جهة الله فان كانوا لا يفعلون ما يفعلونه لشهوة بل الشبهة اعترضتهم وهواهم يحملهم لاجل ذلك
عالم الطلبة الى عالم السرور وانا لم نكن نريد من اعتبار هذا الشرط انه لو لم يعتبر للزم استحقاق الذم به
العقوبة ومعلوم انه لو قدر وقوع القبيح من جهته لم يستحق العقوبة وان استحق الذم لم يعلم عن ذلك به
علو شأنه فهذه جملة الشروط التي يجب اعتبارها في ذلك فان قيل هذه هي الشروط المعتبرة في استحقاق والعقاب والثواب
المدح والذم فما المؤثر في ذلك قيل انه فعله القبيح هو المؤثر في ذلك وما عداه شرط فاما قولنا هذا
هكذا لانه لا يجوز في علمه تعالى القبيح او تمكنه من ذلك ان يكون مؤثرا في استحقاق العقاب فان ذلك مما يكون
من فعل الله تعالى وفعل الله تعالى لا يجوز ان يستحق عليه العقوبة وانما يستحق العقاب على ما يفعله لا غير هذا في
الذم والعقاب واما المؤثر في استحقاق المدح والثواب فهو فعله الواجب واجتنابه القبيح وما يجري
هذا المجرى وما عداه شرط فيه واذ قد عرفت هذه الجملة فاعلم انه تعالى اذا كلفنا الافعال
الشاقة فلا بد من ان يكون في مقابلتها من الثواب ما يقابلها بل لا يكفي هذا حتى يبلغ في الكثرة حدا لا يجوز
الابتداء بمثله ولا التفضل به والا كان لا يحسن التكليف جملة واما قلنا هذا هكذا لانه لو لم يكن في
مقابلة هذه الافعال الشاقة ما ذكرناه لكان يكون تعالى ظالما عابثا على ما تقدم من الكلام في الالام
والاعواض فان قيل هلا كفى ان يستحق المكلف في مقابلة هذه الافعال الشاقة المدح قيل
له لا نفع به للاعتقاد متى تجرد عن نفع يتبعه وايضا فالمدح لا يستحق من الله تعالى على الخصوص بل الله تعالى وغيره
القديم سواء في استحقاق المدح من جهته وما يستحق في مقابلة التكليف فلا بد من ان يكون من فعل الله تعالى
فهلا كفى التعظيم من جهة الله تعالى قلنا لا نفع به للاعتقاد ايضا على ما ذكرناه فان قيل
كيف يصح قولكم هذا ومعلوم ان احدنا يبذل جهده حتى يحصل ان السلطان يمدحه ولا يبالي بما
يتحمله من المشاق في ذلك قيل انما يرغب في ذلك لما يرجوه من الجاه والحشمة فلو تجرد المدح عن ذلك لما رضي
به والتحمله فان قيل اوليس العرب يبذلون مهجهم واموالهم طلبا للمدح والذكر حتى عدوا الى ذكر ما
قلنا ان ذلك احد وجوه الا انهم الى ما يصبحون بها وعلى كل حال فلا بد من ان يكونوا اعتقدوا في
ذلك نفعا يزيد على ما يلحقهم من المشاق وصار ذلك كما انهم يعير بعضهم بعضا وحتى فرسان وحمل على فوارس
وسمعنا الرماح ووضع السيوف عليها كل ذلك لما يعتقدون فيه من النفع العظيم وبعد فلو لم يكن
في هذه الافعال منفعة وكانا انما يأتون حبا ويحسن الملحاب لصالح لا يستحقها المدح ولو ادعى كذ
في الواحد منا سيكون مما يشبه في انه يستحق المدح على الواجب وترك القبيح وان كان لا يلحقه مشقة واحدا ان صار
يكون بان هذه المنفعة ما يقابلها وهو الثواب على ما نقوله وبعد فان المدح مما يمكن ايصاله الى
مستحقه من دون الاعادة فكان لا يستر للاحيا بعد الاماته وجه وفي علمنا بانه تعالى يعيد الاحيا بعد الاماته
قطعا دليل على انه لا بد من استحقاق الثواب الذي لا يمكن ايصاله اليهم الا بالاعادة فهذا ايضا وجه
وعلى هذا يجري الكلام في قولهم هل الحال في المستحق على هذه الافعال الشاقة ان يكون من جنس السرور
لان السرور متى تجرد عن نفع لا يعتد به على ما ذكرناه فان قيل كيف يصح قولكم ان الثواب انما يستحق على
الافعال الشاقة ومعلوم ان احدنا قد يستحق الثواب على ما لا مشقة فيه نحو معرفة الله تعالى وغير ذلك وكذلك
فان النبي صلى الله عليه ثم لا يلحقه بهذه الطاعات كثير مشقة لما قد يعتاد والف ثم لا يخرج بذلك من استحقاق
الثواب عندكم قلنا اما المرجح ان يكون في بعض الفعل مشقة بل يجوز ان يكون فيها او في سببه او في ما له
او في ما يتبعه ويتصل به ولا شبهة في ان معرفة الله تعالى بهذه المنزلة فانها وان لم يكن فيها مشقة في نفسها
فهي للعكس من المشقة ما لا يخفى وانما
فان المحافظة عليها وموطن النفس على حل الشبهة ودفع المشاق والوقوف
بانتظام عليه بل

نعمه معرفة الله من المشقة ما لا نصيبه عند غيرها من الافعال لكان يمكنا فكيف يصح ما ذكروه في قولهم
ان الله لا يبلغ زمانا الا ويلحقه مشقة في اداء الطاعات واجتناب المعاصي فكيف استحق عليه الثواب فما
اعني له كان هذه الافعال حالا تعرا عن مشقة فيها او في ما يتصل بها على ما ذكرناه على انه من حيث انه راض
بعضه على ذلك بان وضع في نفسه ما يشق عليه الاشتغال بخلافها من العقاب وما يستحقه على الاتيان
بها من الثواب سهل ذلك عليه وصار كالتاجر الذي جعل ما يناله من الربح في تلك التجارة نصب عينيه
فانه والحال هذه يسهل عليه ما يقاسيه من مشاق السفر وغيره وكذلك ههنا وعلى هذا المعنى قال
الله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وعلى هذه الطريقة يجري ما يحكى عن قوام الليل ثم
الى صلاة عن ان احدنا يتوجع فيها ويحرم من الحلال ومعلوم انه لا مشقة في ذلك فاما قول الشيخ ان
يكون المشقة في ذلك بنفسه بل يكفي ان يفعلوا ما يوطن النفس على الانصراف عليهما فان لا يجا ورضا الرما
فما شق الله منها فعلى هذا يجري الكلام عندنا في استحقاق الثواب من جهة الله تعالى وانما
ابو القاسم فعند حاله وقال ان العقلاء انما كلفنا هذه الاعمال لما فيه من المالة علينا فان النعم
العظيمة فان ذلك على ما يقع معلوم ان من احد على من قارعه الطريق ورباه واحسن تربيته وخوله
وموله وانعم عليه بضروب من النعم جاز له ان يكلفه فعلا بالحجة بذلك ويقع بحوار سوالنا ولهذا الكون
او تم لهذا الشطر واحد ان يعوم في مقابلته سيما حركات القدم فيه عندنا لا يحتمل وانا ادينه لدنيا
لا يعمر ولما ذهب ذلك الى ما ذكرناه فان انما استحق المطيعين الا انهم استحقوا ذلك بل بالجود
في الكلام عليه ان يقال ان العقلاء يرون اذا فعل هذه الافعال ساعد علينا وكان يمكنه ان لا يفعلها كذلك
ولا بد ان يكون في ذلك من الثواب ما ذكرناه فاستحقاقه بالو احد منا فانه اذا انعم على الغير بضروب من النعم
فانه يحسن منه ان يكلفه ما يحمده بدا المشقة بحوار سوالنا ولهذا الكون او ما يجري هذا المجرى ولا يصح لانه انما
يحسن منه ذلك في المواضع التي لا يستحق الا ان فيه كثير مشقة وليس كذلك سبيل ما كلفنا الله تعالى فيه ذلك ما
يعصى الجود بالنفس في الخاطر بالروح ولا يتعلق بما اوردوا ولهذا فلو كلفه المنعم الذي وجهه المنعم
عليه ما يقتضي المشقة العظيمة نحو المواظبة على خدمته والقيام بين يديه اناء الليل والنهار وما يجل
ذلك لم يحسن لانه انما يكون للمنعم عليه ان يقول كان من حقك الاستفضال في الاولى انا احدى بحمد
الرعاية من يعد وانما يقول في الثواب وانه انما يجب بالنسبة الى المطيعين من حيث الجود وظاهر
الساقط لا الجود هو التفضل والتفضل هو ما يجوز لفاعله ان يفعله وان لا يفعله والواجب هو ما
لا يجوز له الا يفعله فكيف يقال ان هذا يجب من حيث الجود وهل هذا الا بمنزلة ان يقال يجب ان يفعل وان يجب ان
يفعل وذلك محال **واذ قد بينا هذه الجملة** فالذي يعلمه من حال الثواب المستحق من جهة الله
انه لا بد ان يكون من حسن الملاذ فاما ان ذلك يكون من جنس الماكل والمشارب والمناكح فان طريقه
السمع ويمكن ان يعلمه الضا بعثة الله فيه من ثواب الولدان من قبل بما ذاقوا منها في الدنيا لكان الا يصح فيه

استحقاق العقاب

الذي عنه فهذا هو الذي يقوله في استحقاق الثواب وذلك عندنا لا بد ان حد هذا ان العقاب
فالذي يدل عليه العقل وهو ان ثبت انه اما الدلالة العقلية فيشبع انه لابد من ان يكون الحال
او حسن علينا الواجبات والاحسان على الايجاب وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح ولا بد من ان يكون استحقاقا
التعريف والايجاب وجه ولا وجه له الا انا ان اخللنا به وا قدمنا على خلافه من قبح وجوب استحقاقا
من جهته من اعطانا قبل ولم لا يجوز ان يكون الوجه في ذلك انا ان اخللنا به او اقدمنا على خلافه
استحقاقا الذم من جهته ومن جهة العقلاء قبل له انه لم اذا انعم عليه من يستحقه ولهذا لا اسامة الى ان يدم
هو ان المحال المعين لنا

لما لم يسعه مضى فإن قيل وهلا جاز أن يكون الوجه في الإيجاب هو لكي يستحق من جهته الثواب
قيل لأن الثواب نفع وطلب النفع لا يجب والإيجاب لأجله لا يحسن لو أراد ذلك ولهذا كان يحسن منه إيجاب النوافل
فإن قيل فإنما يحسن الثواب ومعلوم خلافه فإن قيل هلا حسن منه الإيجاب لوجوب هذه الواجبات
قيل لأن وجوب الشيء وقبحه لا يكفي في حسن الإيجاب ولهذا فإن من حقه أن السلطان يقطع عضوا من
أعضائه إن لم يشاطره على ماله فإنه يجب عليه أن يشاطره على ماله وإن كان لا يحسن من السلطان ذلك الإيجاب
فإن قيل يلزم على هذا تجويز أن يوجب الله تعالى الصالح ويقبح الواجبات جميعا لسقوط ذلك ولأن ذلك الإيجاب
إنما يجوز ويحسن لوجوب الشيء وقبحه قيل إنما ذكرناه ما لا نعلمه إلا بأدلة إلا يكفي وجوب الشيء في حسن الإيجاب
بل لا بد من شيء آخر وهو استحقاق الضرر إن حللنا به فإنما كان يلزم ذلك أن لو قلنا إنه يحسن الإيجاب ويوجبه
وقبحه أن يكون فيه أيضا وذلك ما لم نقله فهذه دلالة **والدلالة الثانية** ما قاله
الشيخ أبو هاشم وتحريرها أن العقل ينبه على قبح ما يستحق الضرر ونعرف الحسن فلا بد من أن يكون في معلومنا
من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على القبائح ويزعجنا إلى الواجبات لو لم يجز في الإمكان أن يكون المكلف مغرى
بالقبيح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى فإن قيل إن يا لم يزل الإغراء ويبقى الخوف قيل لأنه قد يقع ما
هو حسن [illegible] ذلك وقد ذكرنا أن الذم المجرد لا يقع به الاعتداد فإن قيل الظن للعقاب والخوف منه يزيل
الإغراء فمن [illegible] يقطع على استحقاق العقوبة من جهة الله تعالى قيل لأن ظن العقاب إنما يؤثر في زوال الإغراء
متى كان استحقاق العقاب معلوما ثم يظن أنه يفعل به ما يستحقه فحينئذ يؤثر في زوال الإغراء فأما
على حال فهذه الطريقة ولا وعلى هذا فإن أحدنا إذا خاف في الطريق سبعا فإنه يخاف سلوك تلك الطريق
متى علم مضرة السبع قطعا فإنه متى لا يستشعر المؤدية ثم يظن أنه إن سلك تلك الطريق أتى ماله من يحسد
[illegible] ذلك عن سلوك تلك الطريق فأما إذا لم يذكر ذلك الخوف [illegible] المؤدية والا يكون هناك
مضرة معلومة فإنه مما لا يصرفه عن سلوكها كذلك ههنا فهذا هو الطريق العقلي فأما **الدلالة
السمعية في ذلك** فهي أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب
لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوي وقال لا يصح الاعتماد على
غيرها في ذلك ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها
ومما يتعلق الملحدة في ذلك بشبه وهي أن قالوا إن غرض الله تعالى بالتكليف نفع المكلف فإذا لم ينتفع
المكلف بتكليف الله تعالى إياه لم يجز أن يعاقبه وأكثر ما فيه أنه فوت على نفسه النفع فكيف يحسن من الله
أن يعاقبه لذلك وصار الحال في ذلك كالحال في الأجير إذا فوت الأجر على نفسه بأن يترك العمل فكما أنه لا يحسن
من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجر على نفسه كذلك ههنا والجواب أن الله تعالى لا يعاقب المكلف
لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح والإخلال بالواجب وذلك وجه
في استحقاق العقاب كما في الذم ألا ترى أن العقلاء يذمون المخل بالواجب والفاعل للقبيح لا لتفويته
النفع بالواجب على نفسه وإنما يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح كذلك في العقاب وقياسهم
ذلك على الشاهد لا يصح لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب ومما يتعلقون به في ذلك أن العقاب ضرر
من جهة الله تعالى وإيصال الضرر إلى الغير إنما يحسن ليستحق العوض أو لنفع المعاقب أو لدفع [illegible] وأي هذه
الوجوه فهي مفقود في مسألتنا هذه فيقبح العقاب [illegible] العقاب من جهة الله تعالى **والجواب** أن هذه الشبه
محتملة للديانة غير متردد بين البعض والأسباب ولا يصح الاحتجاج بها على أن هذه الوجوه التي ذكرتها
مما لا [illegible] في حسن العقاب فإن يستحق العقاب [illegible] في حسن الإضرار بالغير وهكذا النفع
المعاقب وبعد فقد جعلت هذه الشبهة مذهب الجهم فإن من مذهبه من خالفه في هذه المسألة أنه

اما نحن فان الله تعالى يعاقب المكلف لاستحقاقه له بالاقامة على القبائح واخلاله بالواجبات ولم يدخل
هو هذه القسمة في القسمة التي اوردناها فقد شككناه ثم نقلب عليهم هذه القسمة في الذم
فيقال ان الذم انما قرر وجب الاخلال لا لشيء العقاب او للقبح بما ذكرتموه ومعلوم حاله ومن
قالوا بل للاستحقاق وكلنا فارضوا بمثل هذا الجواب في العقاب فيسقط بهذه الجملة استحقاق الثواب
والعقاب فاذا صح ذلك فثبت ان الثواب انما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصي
يكشف هذا ان لو جمع بين الطاعات والمعاصي ان يكون مثابا معاقبا في حالة واحدة وذلك محال
ان هذا انما يلزم ان لو لم يسقط احدهما بالاخر فاما اذا اسقط الاول بالاكثر فان ذلك ما لا يجب **فان قيل**
ما قولكم فيمن استويا اكان يجب ان يثاب ويعاقب دفعة واحدة قيل له انهما لا يستويان ولا خلاف في
ذلك بين ابي علي وابي هاشم وانما الخلاف في ان ذلك يعلم عقلا وسمعا او لا يعلم الا سمعا فعند ابي علي ان ذلك يعلم
عقلا وسمعا وقال ابو هاشم لا يعلم الا سمعا فان الامة اجمعت على ان لا دار الا الجنة او النار
فلو ساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يدخل النار وذلك ظلم
واما ان يدخل الجنة فلا يخلو حاله وقد دخل الجنة اما ان يثاب وذلك لا يجوز لان اثابة من لا يستحق الثواب
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح واما ان يتفضل الله عليه كما يتفضل على الاطفال والمجانين وذلك مما لا يصح
انما قلنا لانه على ان المكلف اذا دخل الجنة فلا بد ان يتميز حاله عن حال الولدان المخلدين وعن
حال الاطفال والمجانين فليس الا ان يقطع على انه لا يتساوى طاعات المكلف والمعاصي وقد خالف
في هذه الجملة الصوفية وبعض الناس فقالوا ان بين الجنة والنار موضعا يعرف بالاعراف وعلى هذه
قال الله تعالى ونادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم وذلك مما لا وجه له لانه خرق للاجماع واما
الاعراف المذكورة في القران فانما هو موضع في الجنة مرتفع سمي بذلك لارتفاعها كما في عرف الديك والدابة
واذا قد تقررت هذه الجملة فاعلم ان المكلف لا يخلو اما ان يخلص طاعاته او معاصيه
وعيرهما ولا يخلو اما ان تتساوى طاعاته ومعاصيه او يزيد احدهما
او يكون قد جمع بينهما واذا كان قد جمع بينهما ... اورد ذلك على وجه قبلت ان المكلف
على الاخر فانه لا بد من ان يسقط الاقل بالاكثر واذا ثبت ... او يستحق احدهما الاكثر
لا يخلو اما ان يستحق الثواب والعقاب او يستحق على كل واحد منهما قدرا واحدا او يستحق من احدهما اكثر من الاخر
من الاخر لا يجوز ان يستحق من كل واحد منهما قدرا واحدا لما قد مر واذا استحق احدهما اكثر من الاخر
فان الاقل لا بد ان يسقط بالاكثر وهذا هو القول بالاحباط والتكفير على ما قاله المشايخ وقد
قال الاقل لا بد ان يسقط بالاكثر غيرهما فان مذهبه ان العقوبة لا تزول الا بالتوبة فاما
خالف في ذلك كثير من المرجئة وعباد بن سليمان الضيمري فان الطاعات بالمعاصي لاشتهالم يحلط
كل الطاعات جملة اذا بين لها في ذلك على انه ينبني لم يحبط ... في الاحباط والتكفير لا يعقل ولا يثبت
معاصيه وتلك المرتبة والعقوبة اذا لم يرجع بها الى ما ذكرناه ان المكلف اما ان يخلص طاعاته او معاصيه او يجمع بينهما
لها معنى وجملة القول في ذلك هو انا قد ذكرنا ان المكلف ... احدهما اكثر من الاخر والاخر اقل
واذا جمع بينهما ولا سبيل الى التساوي على ما تقدم فليس الا ان يكون احدهما ... **فان قيل** هذا الذي ذكرتموه
منه فسقط الاقل بالاكثر وهذا هو الذي نعنيه بالاحباط والتكفير فما الدلالة على ذلك **قيل له الدليل عليه ما**
بيان المذهب ومعنى القول بالاحباط والتكفير ... ولا يخلو المكلف من ان يستحق الثواب فيثاب
قد ثبت ان الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام ولا يخلو ... فلا يثاب ولا يعاقب او يستحق الثواب والعقاب
او يستحق العقاب فيعاقب او لا يستحق الثواب ولا العقاب على ما نقوله لا يجوز ان لا يستحق الثواب ولا العقاب فان
يثاب ويعاقب دفعة واحدة او يؤثر الاكثر في الاقل على ما نقوله

الحمد لله رب العالمين لبعض آل محمد وقع معه امر عظيم فنفس الله عنه ببركة الرسول صلى الله عليه وسلم

يا اهل طيبة هل للاكرمين من فرج وهل لما في القلب من وهج

تداركوا اهل ود المستضر حتى فقد ضاق القضا وقلت حيلة للهج

كم غاث منكم في كل معضلة وكم اغاث ملهوف وبعد لحي

وكم لكم من مقامات مباركة طابت بها في الخطوب السود كالسرج

فموجوا واكشفوا ما قد الم بنا الى في حادث مستضعف مزعج

وجردوا عزائم للنصر تقدمها جيش خميس سريع واسع الرهج

يا سيد الرسل يا من لا نظير له ادرك دعاء ذي قلق في الصدر مختلج

ها نحن بالباب نرجو امنك فلنا منه مزيد من باب سهم ما خير للحرج

انت الذي كنت فوق العرش مكرمة وصرت له رب العرش كالحجج

وقد شفعت فاشفعني بفكهم من اسرهم وانلنا ساعة الفرج

ودامت عليك صلوة الله ليس لها عنك انقطاع مدى الايام والحجج

والآل السادة الانجاب من مضر ما اطرب العيس حادي الدلج

تمت وشأن من ذوي العرش معناها والحمد لله أولها وأخراها

نسخا وضبطا وتصحيحا على مهل الى ... سماعا على تفحص محياها

أيضا وضم كبحر ... اخرلجت غرائب الفاويك يا صاح ضعفاها

لمن على كف عيد حان وجلا لاكن له شبعة في فقاها

بالله يا من اسعه مراد له لله حلا من جنان الخلد أعلاها

عليك ذي يعز ان نظرت الى عفو الذنب صاح انفاسا وسواها

لمن الايات وعلى النبي وآله أفضل الصلوات

وذا الدعا اغفر سيدي الله واحو حلم الله الراجي عفو ربه المستحق من علاه الشاكر

لعلي محمد علي النحوي لطف الله

امرامر الله تقوى سمع العلم

ذلك جملة وما اتفق عليه الأمة وأيضاً فقد دللنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب ولا وجه
لذلك ولا يصح إبطال أن يستحق الثواب والعقاب معاً فيكون معاقباً مثاباً دفعة واحدة لأن ذلك مستحيل
والمستحيل فلأن يستحق إلا أن يستحقا ويبنى على صحة أن يفعل وإمكانه إذا المرجع به إلى الحسن فعلاً أو
وجوبه لأمر يتعلق به على وجه لولاه لما حسن أو لما وجب وهذا كما يجري يبنى على أنه ولا يصح إلا ما ذكرناه
مثل أن الأول فلا يسقط بالآخر هذا هو الذي يقوله أصحابنا أبو علي وأبو هاشم ولا يختلفان فيه وإنما اختلفا
الحال وسماه في بعضه ذلك على ما يجيء من بعد مسألة فإن قيل فهلا كان الحال في الثواب والعقاب
عنده حكم في أن لا يقع بينهما الإحباط والتكفير كالحال في العوض مع العقاب قيل له إن كان المذهب على
ما حكاه أبو علي فلا سؤال لأنه ثابت ويسوى بينهما ويجري على التساوي على ما كان المذهب ما يقوله أبو هاشم فالفرق
ظاهر لأن الذي له ولأجله قلنا إن الثواب يحبط بالعقاب هو أنهما يستحقان على طريق الدوام وأن أحدهما
يستحق على سبيل التعظيم والإجلال والآخر على سبيل الاستخفاف والنكال ولا يمكن الجمع بينهما وهذا
غير ثابت في العوض مع العقاب فلا يمنع أن يستوفى أحدهما على الآخر بيان ذلك أن العوض لا يستحق دائماً
وإنه مستحق على سبيل التعظيم والإجلال حتى يسوى بينه وبين العقاب ما ساواه وإذا كان هذا هكذا لم يسقط
ما قالوه ويصح أن من يستحق العوض على الله تعالى والعقاب منه فإنه إنما يحصل له ما يستحقه ثم يعاقب على ما يستحقه من
العوض في الدنيا على ما يشاء جملة في غضبان يوم القيامة على ما يشاء جملة بجمعها من عقابه لأن العوض يستحق
على هذا الوجه لحصول أن يسأله الله على الوجه المستحق لا تكرار وأول هذا الوجه أو صح والثالث أيضاً فقد
واحد ومتى قيل على الوجه الثالث أن هذا يسقط العقاب العظيم منه وهو أصول يوجب الإحباط
في العوض والعوض كالحال أن يقال ولا كذلك فإنه لو يستحق مثلاً عشرة أجزاء من العوض
يسقط بهذا القدر من العقاب إلا وفاء وإجلال ومالوكان في الثواب والعقاب فلا يصح ما يوهمه
هذا هو الحال على ما أورده من السؤال على مذهب أبي هاشم وأما أبو علي فقد حكينا عنه
التسوية بين العوض والثواب في هذا الباب ولعله إنما سوى بينهما من حيث كان يقول إن العوض
يستحق على سبيل الدوام كالثواب فأما بعد رجوعه عن ذلك فلا يصح التشبيه في هذه المسألة موقع
فإن قيل إذا كان الشيخان لا يختلفان في وقوع الإحباط والتكفير ففي أي موضع اختلفا في هذه المسألة
قلنا في موضعين أحدهما أن الإحباط والتكفير إذا وقعا في الطاعة والمعصية أم في الثواب
والعقاب فقال أبو علي بينهما إنما يقعان في الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يتنافيان فيجوز أن يؤثر أحدهما في الآخر
دون الثواب والعقاب اللذين لا يوجدان مقاً حتى يصح بأن أحدهما في الآخر وقال أبو هاشم إنما يقعان
في الثواب والعقاب قال وذلك لأن الذي أوجب الإحباط والتكفير هو استحالة الجمع بينهما للمنافاة
والذي يمنع الجمع بينهما إنما هو الثواب والعقاب حيث كان أحدهما مستحقاً على سبيل التعظيم
والإجلال والآخر على سبيل الاستخفاف والنكال دون الطاعة والمعصية فمعلوم أن الجمع بينهما
ممكن غير متعذر فلأجل ذلك لا يقع الإحباط والتكفير إلا في المستحق على ما ذكرناه وقال أيضاً إن الطاعة
والمعصية من حيث إن يستحق عليهما الثواب والعقاب كان فعلاً مرضياً أو محبوباً لم يقع بينهما الإحباط
والتكفير ومتى وقعا على الحد الذي يستحق عليه الثواب والعقاب وقع بينهما الإحباط والتكفير فيجب
أن لا يقع إلا في المستحق وذلك ظاهر وقال أيضاً إنا لا نقع بالإحباط والتكفير إلا أنه يحسن من الله تعالى فعل ما كان فيجب
منه أو يقع منه فعل ما كان حسناً فلا بد من أن يقع فيما يفعله من الحسن القبيح ومن فعل الحسن أحرز دوام

وقفا م

العواص

عن قول ابي علي كيف
الطاعة والمعصية فانهما اذا وقعتا لم يسقط حالهما بعد ذلك ونقض الطريقة بحسب
اما اذا
بين الاحباط والتكفير بين المستحقين وهما معدومان لا يصح ان يوثر احدهما في الاخر فسوف
فلما ان الاول يسقط بالاكثر وان الاكثر يوثر فيه فلسنا نمنع انه الا انه لا يحسن من الله فعله بالمكلف
بعد ما كان حسنا لا ان ما كان يسير مثل ما في العلة في المعلول وان ثبت في المستحق فيسقط ما يتعلق به

وهاهنا موضع اخر وقع فيه الخلاف بينهما

وسلمنا احد ما ان ابو هاشم ثم شبه وبعض ... وصورته ان ياتي المكلف
ومن الكلام في الموازنة فان ابا علي يسكن في ابطال ... من العقاب فمن مذهب
بطاعة يستحق عليها عشرة اجزاء من الثواب وبمعصية يستحق عليها عشرين جزءا من العقاب والاسقاط لما فيه يستحقه على طاعته
الى ان يجيء من الله انه ان يفعل به في كل وقت عشرين جزءا من العقاب ولا يحسن منه ان
لانه يصح من الله ولا يحسن منه ان
ابو هاشم وقال عليه بعد ما ازداد عقابه عليه
الى ما بهما ما ثبت بعد ما ازداد عقابه عليه للثواب الذي قد استحقه على
بعقابه من العقاب الا عشرة اجزاء فاما العشرة الاخرى فانها سقطت بما والذي
ما اتى به من الطاعة وهذا هو الصحيح ولعمري انه العدل اللائق بالله دون ما يقوله ابو علي
على معصية فهذا ان المكلف اذا اتى بالطاعات على الحد الذي امر به وعلى حد لو اتى بها منفردا عن المعصية
لكان يستحق عليها الثواب فيجب ان يستحق الثواب عليها وان شابها بالمعصية الا انه لا يمكن في الحال
هذه ان يوفر عليه على الحد الذي يستحقه لاستحالته ولابد من ان يوفر ما به من العقاب فعلى هذا ان ارجع
الصورة الشرع في انه ما بعد في المنافع وعلى هذا يصح قولنا فيمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره فاما على مذهب ابي علي فلا يكون عند ابي هاشم حاجة للكتاب بينما ما اتاه من الطا
ما قد ذكرنا على ما تظنون ان لو كان الامر على ما تظنون فكيف لم يشبه
وقد نص الله تعالى على حالاته ومتى قال احرى فهو ان الفاسق
من ان انه عند هذا ولا بمقصود ... اف شيخنا ابو علي في تعلق في ذلك بوجوه
ياتي به من الطاعات وان كانت لكبائر قد جني على نفسه واحرجها من ان يستحق الثواب الشرع وعلى
هذا المعنى قال الله ان يحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فصار حاله كحال من حاط العرم نوبا لم تقع فعلى
ان يسلمه الى صاحبه فانه لا يستحق على الخياطة الاجر لما قد افسدها على نفسه بالقطع كذلك هاهنا وربما تعلق
على ذلك بقوله عز وجل وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وبقوله لو لا ان الامر في ذلك على ما
ذكرنا وان الاحكام لا يصح ما ذكره الله تعالى على الكفار والمرتكبين للكبائر وربما قول ان الثواب اذا سقط
فانما سقط بالندم على ما اتى به من الطاعة او بعقاب اعظم منه ثم اذا سقط بالندم من الكل فكذلك اذا
سقط بالعقاب الذي هو اعظم منه وجب ان يسقط الكل فلا فرق بينهما في قصة الفعل والاصل في الجواب
عن ذلك اما ما ذكره اولا وهو ان الفاسق ما اتى به على الفعل وارتكابه الكبائر احرج نفسه من ان
يستحق الثواب فلا يصح لان الفاسق اذا اتى بالطاعة على الوجه الذي كلف وامر به وعلى حد لو اتى بها بعد على الكبيرة
لكان يستحق عليها الثواب وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرجه من ان يكون مستحقا للثواب فبعد ما يطيعه
ما اورده في مسائل ذلك فلا يصح انقصا لان في الخياطة انما لم يستحق الاجر من حيث انه انما يستحق الاجرة
على تسليمه العمل ولم يسلمه بل قطعه قبل التسليم حتى لو قدرنا انه اعتبر بعد التسليم لكان يسلك طريقة المو
وذلك على ما تقدم وقوله تعالى ان يحبط اعمالكم فانما اراد به بيان الاقطع وان قوله تعالى وقد منعنا وقوله
الا الاحباط على الحد الذي يقوله دون ما ذهب اليه فذلك محض الظلم والله تعالى منزه عنه واما قوله تعالى
وقدمنا الى ما عملوا من عمل لا انه فانه لا يتعلق به لما نحن الان بصدده انما يتعلق باحكام رفيقه وافعال
واما اربه

العباد اعواض فكيف يجعل احباطا وهل في ذلك الا قلبنا لاختيار ومتى عدل عن الطاعة واشتغل بما لم ياو بل لم يكن هو به احوطنا فساواه له على وجه يؤثر فوقها لاله العقل والنزع فيقول ان المراد به ان العاقل لا يستحق على ذلك الثواب على الحد الذي كان يستحقه لو لم يبدله بالمعصية الكبيرة ولا يستحق به كما يستحق بالطاعة المسنونة واما ما ذكره من ان الثواب اما يسقط بالندم او يبقى او يعظم منه ثم اذا سقط بالندم سقط كله فكذلك اذا سقط بالعقاب وجب ان يسقط كله فجمع بين الامرين من غير علة جامعة ولانه يقول ان الندم انما اثر في سقوط الثواب اجمعه لانه بذل المجهود في تلافي ما وقع منه حتى يصير في الحكم كانه لم يفعل ما قد فعل وهذا غير ثابت في العقاب وبانه في الثواب فانه انما يؤثر في ان الله يطرحه المعاملة على الحد الذي كسبنا فهذه جملة ما نذكره في هذه المسالة

فصل

تكملة الكلام في الصغيرة والكبيرة وما يتعلق بهما

واتصل بهذه لانا اذا قلنا ان ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته وما يستحقه على الصغيرة يصير مكفرا في جنب ماله من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الصغيرة والكبيرة وجملة ذلك ان الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله اكثر من ثوابه اما محققا واما مقدرا وقد يستعمل ذلك على وجه اخر بين الاشياء اذا ذكر فيها ههنا فليس المقصود الا ما ذكرناه واما الصغيرة فهو ما يكون ثواب فاعلها اكثر من عقابه اما محققا واما مقدرا على حد ما ذكرنا في الكبيرة ولهذا قلنا انما يتحقق في الكافر ومن لم يطع البتة فانه قد يقع في فعله الصغيرة والكبيرة على معنى انه لو كان له ثواب لكان يكون محبطا بما اتى به من الصغيرة مكفرا في جنب ما يستحقه من الثواب وقد انكر الخوارج ان يكون في المعاصي صغيرة وحكيت ان الكل كبائر واحتجوا وذكر شيخانا ابو علي وابو هاشم ولا خلاف في صحة انقسام المعاصي على صغيرة وكبيرة ولا يعلم ذلك الا شرعا فذهبا الى ان ذلك لا يعلم الا سمعا وقال لو خلينا وقضية العقل لكنا نحكم بان المعاصي كلها كبائر يستحق عليها العقاب وقال بل قلنا الطاعة يستحق عليها الا واحد من الثواب وذلك لان العقل [illegible] النعم ونحن لا نعلم لذلك احد الوجوه في تعظيم المعصية لاجلها وشبه ذلك باساءة الولد الى الوالد فكان ان ذلك اعظم من الاساءة الى الاجنبي الذي لا يحسن اليه فلذلك كان ههنا فان قيل وما تلك الدلالة السمعية التي دلتكم على ان في المعاصي ما هو كبير ومنها ما هو صغير افي كتاب الله ذلك ام في سنة رسوله صلى الله عليه واله قيل له اما اتفاق الامة على ان تعالى العباد سمى الكبيرة والصغيرة فظاهر على ان في كتاب الله تعالى ما ينبئ عن ذكر الصغيرة والكبيرة وما في معناه قال الله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقال وكل صغير وكبير مستطر وقال وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فرتب المعاصي هذا الترتيب بدا بالكفر الذي هو اعظم المعاصي وثناه بالفسوق وختم بالعصيان فلا بد من ان يكون حكمه دون الفسوق وقد صرح بذكر الكبائر والفسوق وقبله وقال الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم فلا بد من ان يكون المراد باللمم الصغائر والا كان لا يكون للاستثناء معنى وفائدة اذ المستثنى لا بد من ان يكون غير المستثنى منه وقال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان دونه الصغيرة على ما شرحه المعروف لكتاب الله تعالى في تفاسيرهم فهذه الوجوه التي ذكرناها على ان في المعاصي صغيرة كان فيها كبيرة ولولا ولو خلينا وقضية العقل لكنا نقطع على ان الكل كبائر بما ذكرناه وابو هاشم كان يقول كما نعلم عقلا ان سرقة درهم لا يكون كسرقة عشرة دراهم فان احدهما كبيرة والاخرى بخلافه وذلك ما لا يصح لما نقدم ومما نذكر

ههنا [illegible]

ان كل عدد كثير واطرد لك مذهبنا المفصل اللطف اصحابنا والوزيدل قال ذلك مما لا يصح هو ان الكثير
والصغير بما شاء اذا كان كلاما في مقادير الثواب والعقاب فلا بد من ان يكون الطريق اليه دلالة شرعية
ولا دلالة تدل لما قال ان كل عدد كثير فيجب ان نتوقف فيه وكون ان يكون كبيرا وان يكون صغيرا وبعد
فان الكفر قد يقع كبيرا وان لم يكن فيه طاعة عقد عكه لكن الكبير لا يمتنع ان يكون كبيرا وان لم يكن فيه طاعة عقد
فلا يمتنع والحال هذه للعبد ما نذكره فكان يجب متى وقع الفعل ان لا يمكن القطع بكونه كبيرا ولا عقد
هناك الا بقطع بكونه صغيرا وان كان فيه طاعة عقد لان العبد لا يدرى ما يدل في كون الفعل كبيرا وصغيرا

في هذه الجملة الكلام في ان الله لا يجوز ان يعرفنا الصغاير باعيانها

وما يدل عليه في ذلك قال لك هو ان يعرف الصغاير باعيانها اغرا بالقبيح والاغرا بالقبيح مما لا يجوز على الله
فان قيل ولم قلتم ان تعريف الصغاير من الله اغرا بالقبيح قلنا لان المكلف اذا علمها صغيرة وانها
مما لا تستحق بفعلها العقاب بل يكون عقابها مكفرا في جنب ماله من الثواب كان في الحكم كالمعرف
حسنها ومعرا بها قيل ذلك انه اذا علم انه يفعلها في الحال والاقدام عليه في الحال وان في المآل كان
الحكم فيه الى الاقدام عليه ولا يستحق عليه وهذا اغرا بما قلناه وليس كل حال يتوانى مع العلم
بحسنه لا اغرا لانه اذا اقدم عليه في الحال والاقدام عليه في الحال والمستقبل كان معرا بفعله فان قيل
انه اذا علم انه يستحق على الصغيرة من العقاب ينقص من ثوابه على الحكم بالموازنة لا يكون معرا بفعله
ولا يعرفونها علمه قيل له اما على مذهبنا في الموازنة فلا كلام فانه لا يقول بالموازنة واما على مذهب ابي هاشم
فالجواب ان المكلف اذا علم فيما فعله بالصغيرة في الحال وعلم انه يستحق الاخر شيئا الا ويحمل
الله ما يستحقه فانه لا يبالي بسقوط ما يسقط من ثوابه فان قيل فيجب على هذا الا يحسن من الله التكليف
بالثواب والعقاب بما يحق عليهما من الثواب فان المكلف اذا علم انه يصل الى ما يستحقه في الآخرة
من اذا الواجبات واجتناب المقبحات لم يقبح بما يستحق بالثواب من الثواب قيل له ذلك وفيما انه
كان يمكن ان يقال الا بعد ما يسقط من ثوابه بالصغيرة اذا علم انه لا يستحق شيئا الا ويصل اليه مع انه كالحاصل
له بالاستحقاق فلا يزاله بعد ما يستحقه على الثواب من الثواب اولا وان حوله لم يحصل بعد قيل
له في بيعها فان العبد بين انا مكلفنا الثواب وحسن منه ذلك لما كانت سهله للعبد ليس اذا علمه اليها
لا يجد الثواب فيجب ان لا يقع له اعتقاد وحصل الاخر وليس كذلك الحال في الصغيرة على ما ذكرنا فان قيل
السنة ان الله عز وجل ابتدأ الصغاير باعيانها فكيف يعلم من ذلك قيل له انما يعلمون ذلك بعد الوقوع وبحول
شكر ان يعلموا ذلك بعد الوقوع فان قيل اذا علم بعد الوقوع انها صغيرة وايس عليها مثلها فيكون معرا
بفعله قيل ان ذلك لا يمكن لان مثل الصغيرة يجوز ان يكون كبيرا قال انه اذا علم ان بعض ما قد استحقه
من الثواب سقط بالصغيرة ويسقط بمثلها اخرى مقدارها كان ذلك اقوى للثواب وليس الى الاحتمال
اصالة فصح لك بهذه الجملة ان تعريف الصغاير مما لا يجوز على الله قيل انكم تجوزون على الله ما هو شر منه
هنا وهو تعريف بعض المكلفين انه يسامحه من الدهر ويشاره العمر بالجنة وذلك نحو ما علمنا الله
علينا على لسان رسوله صلى الله عليه انه تعالى ان يقابل بالكثير والفاسقين وامثالهم وكذلك فيما ذكرناه وليس
بالجنة قيل له ان الغرض في المسلمين طاعة فان تعريف الصغاير موضوع الاغراء بما وصفنا وليس
هكذا الحال في تعريف البقاء والبشارة بالجنة لانها ليست موضوعه للاغراء بل الحال فيه يختلف باختلاف
الاشخاص فيعلم الله من يكون ذلك داعيا له الى الاكثر من العبادات وصارفا عن فعل خسيس القبائح
وتعمله من يكون حاله بخلاف ذلك فلا يعرفه ذلك بل يعرفه عنه الى ما ذكرنا فان قيل ان ذلك

ليس بموضع للالجاء مع انه ما من مكلف الا ويصح ان يعلم انه متى سمعه كان ذلك داعيا له الى الاستخفاف بالمحارم
رجاء ان يتوب في آخر عمره ويدخل الجنة قيل له ان علمه بانه يبقى انما يدعوه الى الاشتغال بالمناكير من
قطع على انه لا يقتصر بها التوبة بل يسوف في آخر العمر فاما ومن المجوز الا يسوف بل يعرض عارض فيمنعه من
التوبة ويحول بينه وبينها لم يكن يدعوه الداعي الى ما يستمر به في المستقبل على ما طمعوه واما
التبارة بالجنة فانه لا يكن فان يقطع على انه يكون من اهل الجنة مع احسب التواب شرو اذا الواجب
فكيف يدعوه الباعث في الحال الى ما قلناه الى الفساد

فصل في ذكر ما به المدح والذم

والثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية والذي نذكره ههنا ان المدح والثواب يستحقان
على الطاعة فقد يستحق على الافعال الحسنة وان الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق
على الاخلال بالواجب فهذه مسئلة خلاف وفيه يستحقان بالحق وان هاشم فعندي على ان الثواب والعقاب
لا يستحق الا على الفعل فاما على الافعال فلا بناء على قوله ان القادر بالقدرة لا يخلو من الاخذ والترك واما
عند ابي هاشم فان الاستحقاق كما يتعلق بالفعل ففي ان جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب والذي يدل
على صحته هو انا متى علمنا اخلاله بالواجب علمنا استحقاقه للذم وان لم يعلم امرا آخر كما انا متى عرفنا
كونه فاعلا للقبيح علمنا انه يستحق الذم وان لم يعلم شيئا آخر فيجب ان يكون كل واحد من الامرين موثرا
في استحقاق الذم على ما نقوله بين ذلك ويوضحه ان من كان يعلم ردّ وديعة وطولب بالرد فاسلفها
على فعله ولم يرد يستحق الذم كالوطلم وعصب قطعه من ماله وليس ههنا ما يمنع والتي استحقه
للذم من شيء الا انه ما هو واجب عليه فيجب ان يكون الاخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم
عليه وايضا فانه بعد لو لم يستحق من تحقق الثواب او لم يلطف مع مرتبة في المعلوم لطف تعذر التكليف
لا يستحق الذم بعد ذلك على ما استحقه اخلاله بالواجب اذ ليس ههنا ما يليق الى اخالقه فعلا يستحق الذم
عليه الا على الاخلال بالواجب ولا يستحق الذم لهذا الوجه ولهذا يمكن الشيخ ابو علي ان يتوافق الواجب منا
انه لا يخلو عن الاخذ والترك ولا يكن ذلك في الله تعالى فليس هو ممن لها ذرية بالصورة مزيد هذه الجملة وضوحا
ان العقلاء يستحسنون ذم من لم يرد الوديعة مع الامكان ويوالون على ذلك اذا علموا ذلك من حاله وان لم يخطر
ببالهم شيء آخر فلولا ان الاخلال بالواجب جهة في استحقاق الذم والا كان لا يجوز ذلك لان العقل يحسن ذمه
بشرط على الفعل بما يستحق عليه الذم وهم لا يعلمون شيئا سوى اخلاله بما وجب عليه مع ان له العلة والتمكين
فصح ما اخترناه من المذهب واما ابو علي فقد بنى مذهبه ذلك على اصل قد حكيناه عنه غير مرة وهو
استحالة خلو القادر بالقدرة عن الاخذ والترك وذلك اصل قد تكلمنا عليه فيما تقدم واشرنا الى طريقة القول
في فساده حيث بينا ان احدنا مع علمه بصرف الثلج الى الشواء وعند الاستبداد خلو الكرهما فقد خلا عن
الامرين جميعا فقد خلا اصله هذا وفساده هذا الاصل يوذن بفساد ما بناه عليه لان فساد الاصل يوجب
فساد الفرع لا محالة وبعد لك فقد ذكرنا ان العبد متى لم يستحق الثواب كيف يكون الحال من
خالف في ذلك فقد يقولون وجوه منها هو ان مذهبكم هذا يصرح بمذهب جهم حيث جوز ان يعاقب العبد
على ما لا يفعله اصلا بل حال الجهم احسن من حاله لانه كما جوّز ان يعاقب العبد على ما لا يفعله فاما
ان لا يكون هناك فعل يصير والسبب استحقاق الذم والعقاب فلا وانتم فقد جوزتم ان يذم ويعاقب
وان لم يكن هناك فعل ولا كف ولا اخذ ولا ترك ولا صنع ولا شيء وذلك ادخل في الجهالة من
قول جهم وجوابنا ان ذلك ان يرد بما اورده انا نجوّز ذم من لا يستحق الذم اصلا فليس كذلك فان اخلاله
بالواجب جهة في استحقاقه الذم معقولة على ما حققناه وان اردت انا جوزنا ان يذم المرء ويعاقب
لا على فعل فذلك مما التزمناه وهو الذي اخترناه مذهبا فما الذي يبطله وما هذه الطريقة الا طريقة التشنيع

الذي لا يخرج عنه على حد لم العوض مساوية فهو انه جوز ان يعاقب الله على ما لا يفعلونه ولا بد في عقوبة السنة بل على ما
لا يقدر عليه ولا يطيقه اصلاً وليس كذلك حالنا فانا انما نجوز بالذمة ومعاقبته على اخلاله بما وجب عليه
بعد ما اعطي القدرة على ذلك وخلي بين ان يفعله وان لا يفعله وان يخل به فيه فيمكنه احد الامرين حصل او وصل
هذا الامر الا التمسك والتحصيل ومن ذلك قولهم انكم اذا جوزتم ان يعاقب المكلف على ان لا يفعل ما وجب عليه
فكانكم جوزتم ان يعاقب على العدم وذلك محال لان هذه الافعال كان معدوما وان يستحق هو ذما ولا عقابا وايضا
فان العدم مما لا يقع فيه اختصاص فكان يجب اذا اخل احد بواجب ان يستحق جميع من في العالم الذم ومعلوم
حاله والجواب عنه كالجواب عما مضى وهو انه انما يستحق الذم والعقاب على العدم من حيث ما طبعه واما
ومنها ما يقولونه في ذلك ان المكلف لو استحق الذم على اخلاله بالواجب مع التمكن وازاحة العلة
استحق ذلك على اخلاله بالواجب بما وجب عليه لوجب ان يستحق المدح والثواب على ان لا يفعل القبيح منه وهذا يوجب
الذم والعقاب على الاخلال بما وجب عليه ويستحق ذلك محال فما ادى اليه
في المكلف اذا اجتمع بين صدين الامرين ان يكون مستحقا للثواب والعقاب وذلك محال والمدح والثواب والعقاب
وجاز ان يكون محالاً وليس ذلك الا القول بان لا يفعل الشر جهة في استحقاق المدح والذم والثواب
والجواب انما كان يلزم ما ذكرتموه ان لو لم نقل بالاحباط والتكفير فاما ومن قولنا انه اذا اجتمع
هذين الامرين كان الحكم للاكثر منهما على ما نقوله فيما اجتمع من الفعلين يستحق على احدهما الثواب وعلى
الاخر العقاب فان الاقل يسقط ومنها قالوا ان الاخلال بالواجب يقع اقبح فتشبه الكل تكليف يكون
احدهما اعلى من الاخر وكيف يسقط احدهما حكم الاخر ان الكل ان الاخر كان كلاما في ذلك ما
ذكرتموه انما يقع في الثواب الا المستحق على الاخلال القبيح والعقاب المستحق على الاخلال بالواجب مدحسا
ان الاحباط والتكفير انما يقعان بين المستحقين على ما نقوله ابو علي وابو هاشم انما يقعان بين الفعلين وبين الفعل
واجب لمستحقه وقد بينا في هذا الشوك الاول ما يردونه اصحابنا في هذا الباب على ما ذكر
يفعلون بما يجوز لهم ان من ابرار الوعد واحد يعدها من الوجوب ما طالما على ما قلنا وبعدها
الى غير ذلك من الالفاظ وهذه الالفاظ والاسامي انما يستوي فعال فلولا ان هناك افعالاً اخذت
فيها هذه الالفاظ بها واستقت والا كان لا يصح هذه التسمية والكلام الى هنا يوصل منكم
الى ما قد ذكره الله في العقول وذلك ما لا يسئل الله عن ذلك وبوجه انه يسمون من ابرار الوعد
طالما وان لم يعلموا هناك فعلا البتة فكيف يصح ما ذكرتموه فهذه جملة ما ذكر نحن في هذه المسلة والاستقصاء

فصل

الذي يليق بها على سعاية الاسولة والاجوبة مكان اخر هو احق به من هذا المكان
قد ذكرنا ان المدح والثواب والذم والعقاب كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة
والعصمة فقد يستحق على ان لا يفعل وذكرنا الوجه في ذلك حسبما يحتمله الموضع والذي نذكره ههنا
ما يؤثر في سقوط الثواب والعقاب اعلم ان الثواب يسقط بوجهين احدهما بالندم على ما اتى به من الطاعة
والثاني بمعصية هي اعظم منه وانما قلنا ان الثواب يسقط بالندم على الطاعة لان الحال في ذلك كالحال
فمن احسن الى غيره ثم ندم على ما فعله من الاحسان فان ندمه على ذلك يسقط ما كان يستحقه كذلك ههنا
واما سقوطه بمعصية هي اعظم من ذلك فظاهر ايضا لان ذلك بمنزله ان يحسن الى غيره ثم اساء اليه
لمن الى احد اساءة هي اعظم من ذلك بكثير ومعلوم انه والحال هذه لا يستحق منه مدحا ولا شكرا كما كان يستحقه
فيكون لا ساءة كذلك الحال في مسلئنا هذا فهو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق والا ما الذي
اذ لا يسقط الثواب بالوجه العقاب المستحق فانه يسقط بالندم على ما
فعله وبالمعصية [illegible]

اليه اعتبار المستحق فانه يسقط ما كان يستحقه من الذم لا يحسن من المسيء
الحالة الثانية مع العقاب هذا في الذم العقاب بوجه بعد ذلك فكذلك
العقوبة المستحقة لان الحال في ذلك كالحال فيمن سأل غيره بان يكسر له اناء من خزف | واما الطاعة التي هي عظيمة جدا فانها تؤثر في اسقاط
من الاموال النفيسة ما لا يسمح بمثلها والامر صحيح في بذلها فكما انه والحال هذه لا يستحق من قبله الذم وعطاه في مقابلته
على كسر الاناء الخسيس لمكان هذه العطية الجزيلة فكذلك في مسئلتنا هذه فهذا وجه ان يؤثر في
اسقاط العقاب فاما التوبة على رأي من جعل الطاعة انما تؤثر في سقوط العقوبة ما يستحقه من العقوبة
اذ كان الكلام في العقاب بوقاة الكبائر فان عندنا انه لا تؤثر الطاعات المفعولة في مثل هذه
الاعمال على ما يحكى من بعد ان شاء الله وهو هنا وجه اخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة الله وهو
اسقاط الله وعفوه لمكان المعاصي وهذا الوجه يسبق التوبة على ما مر فان قيل او يحسن من الله تعالى ان يسقط
ما يستحقه المكلف لما يكون من العقوبة ام كيف القول فيه قلنا قد اختلف العلماء في ذلك فمن مذهبنا
انه يحسن من الله تعالى ان يعفو عن العصاة ولا يعاقبهم على انه اخبرنا انه يفعل بهم ما يستحقونه وقال اصحابنا
العقاب دون ذلك لا يحسن من الله تعالى اسقاطه بل يجب عليه ان يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة الا ما سنذكره ان شاء الله
فصل اعلم ان البغدادية من اصحابنا او حسنة الله تعالى ان يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا
محالة وقالوا لا يجوز ان يعفو عنهم فصار العقاب عندهم الا حالا الذي لو جوز من التوبة ان الثواب عندهم
لا يحل من جنس الجود وليس هذا مذهبهم في العقاب فانه يحب فعله بكل حال والذي يدل على فساد مذهبهم
هذا وصحة ما ذهبنا اليه هو ان العقاب حق لله تعالى على الخصوص وليس في اسقاطه اسقاط حق ليس من توابعه
وانه استيفاء فله اسقاطه كالدين فانه لما كان حقا لصاحبه لم يكن حالا وليس في اسقاطه اسقاط
حق ليس من توابعه وكان له استيفاؤه كان له ان يسقطه كما له ان يستوفيه كذلك في مسئلتنا وقولنا
ليس في اسقاطه اسقاط حق ليس من توابعه احترازا عن الذم فانه حسن سقط بسقوط العقاب سقط لانه
كان من توابعه كالاجل مع الدين فان قيل الحق هو الصاحبه ان ينتفع به والنفع يستحيل على الله تعالى فكيف
يصح قولكم ان العقاب حق لله تعالى قيل لا ان هذا الذي كان الدلالة مبنيا على ان يقع الكلام فيه فيقع على العصاة
كما ان له ان يعاقبهم حلالا حالا بقوله البغدادية دون فان قيل السنان لله حق لصاحبه انه لم لا يكون له
اسقاطه فهلا جاز مثله في العقاب ان يكون حقا لله تعالى وان لم يكن له اسقاطه فقلنا انه في ما ذكرناه
ما يسقط هذا السؤال فهو قلنا ان العقاب حق لله تعالى على الخصوص وليس هكذا سبيل الذم فانه كما هو
حق لمستحقه فهو حق للمستحق ايضا وجميع العقلاء فانهم متى يستحقوا انهم يلومون على الاساءة ولا يعاقبون عليها
او يكونوا قد الى لا يعاقبون عليها وهكذا الجواب لهم اذا قالوا اذا قلتم ان الشكر حق للمنعم لم ليس
له اسقاطه فكذلك العقاب لان الشكر كما انه حق للمنعم فهو حق للمنعم عليه ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى
في المدح من العقلاء فكيف يدعي انه محض حق للمنعم فان قيل السنان ان الثواب حق للعبد كما ان العقاب حق
لله تعالى ثم لا يكون للعبد اسقاط ما يستحقه من الثواب فهلا جاز مثله في العقاب قيل له ان الحق انما
كان يصح من مستحقه اسقاطه متى كان يستوفيه له ولم يكن في الحكم كالمحجور عليه ولهذا قال الصبي لا
يقدر على اسقاط حقه وان كان الحق له لما لم يكن من هذا لا يستقل اداء هذا في التي حذرنا
مع السؤال فحال الطفل مع ما له من الحقوق فكما انه ليس له اسقاطه من حقوقه لما لم يكن له استيفاؤها
وكان محجورا عليه كذلك ههنا يزيد ذلك وضوحا ان العبد يكون في حكم الملجأ الى ان لا يسقط ما يستحقه
من الثواب كذلك فسقط هذا السؤال اصلا واما شبهة البغدادية في هذا الباب
فهو ان قالوا ان العقاب لطف من جهة الله تعالى واللطف يجب ان يكون مفعولا بالمكلف على بلوغ الوجوه

ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة
على كل وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر وربما يوردون ذلك فيقولون إن العقاب إذا
كان لطفا للمكلف فلا بد من أن يعرفه الله أنه يفعله وإلا كان مخلا بما هو واجب عليه والأصل في كونه
ليس ذلك مما نعلم أن اللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه على ما ذكرتموه ولكن إذا كان ممكنا
وههنا لا يمكن لأنه لا حال إلا والفاسق يجوز أن يتوب إلى الله ويسقط ما استحقه ويسقط عنه فكيف
يمكن تعريفه أنه يفعل به العقوبة لا محالة لولا صحة هذه الجملة وإلا كان يجوز أن يعرف أن توبته لا تقبل إذا ندم
على الكبيرة فإن بالغ في الإنابة وبذل الجهد في تلافي ما وقع منه فمعلوم أن هذا في باب اللطف أقوى ومن
أن ذلك غير ممكن ولا يجوز فكيف [illegible] صحيح مثاله وبعد فإن اللطف هو ما يثبت له حظ الدعا الدعوة
إلى ذلك هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب فكيف يصح ما
والعرف واحط للعقاب في ذلك [illegible]

فصل وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة
والترتيب الصحيح في ذلك هو أن يذكر أولا أنه يستحق العقوبة
ويعطف على ذلك القول في أنه يستحق العقوبة والذي يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله سبحانه والسارق
ثم يبني عليه الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه والسارقة فاقطعوا أيديهما الآية ووجه الاستدلال أنه أمر بقطع يد السارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما إلا [illegible] ووجه الاستدلال بها أنه أمر بقطع يد السارق
وأن [illegible] فاقطعوا أيديهما [illegible] بالكمال فيجب أن يكون مستحقا للعقوبة وكذلك
حصول الشرط المعتبر في هذا الباب على طريق الجزاء والنكال فيجب أن يكون مستحقا للعقوبة وهذا
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله
ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين والمحصنات الغافلات المؤمنات
من أن الزاني يستحق للعقوبة وكذلك قوله إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات
لعنوا في الدنيا والآخرة واللعن هو الطرد والإبعاد من رحمة الله ولن يكون كذلك إلا وهو يستحق العقوبة
ولن يكون ذلك كذلك إلا وهو مستحق العقوبة
[illegible] القطع ويثبت عنه مكان الدية كان إجلال للعقل وهذا يدل على ما ذكرناه أيضا
من جهة الله عز وجل وهكذا فقد قال الله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
كيف يمكن الاستدلال بآية الحدود على كون الحدود عقابا للعصاة مع أن الحدود كما تقام
[illegible] وكذلك فالعامرية مع أنها
على الفاسق فقد تقام على التائب وعلى هذا نوى أن ماعز رجم بعد التوبة وكذلك فالعامرية مع أنها
تائبة بقوله حتى جيء [illegible] وهو أحد قولي الشافعي له أو أنه في هذا أن هذه مسألة خلاف ثم مذهب بعض الفقهاء أن ال
لا تقام عليه الحد اللهم إلا إذا كان من حقوق الآدميين كالقصاص وما جرى مجراه وهو أحد قولي الشافعي
تقام عليه الحد كما تقام على الفاسق كان الجواب عنه أما الاستدلال
هذا لا كلام وإذا قلنا بأنه تقام عليه الحد فلن يكون كذلك إلا وهو مستحق
لمجرد الحد على استحقاقه للعقوبة بل قلنا إنه يحد على طريق الجزاء والنكال وما يقام عليه الحد بطهارة
العقوبة وليس هذا حال التائب فمعلوم أنه لا يحد بالإجماع والنكال وإنما يقام عليه الحد للصالح
على طريق الابتلاء والامتحان فيكون سبيل هذه الآلام النازلة سبيل الآلام التي تنزل بالصالحين
من عباد الله والأنبياء وأما حديث ماعز والعامرية فإنهم قد اختلفوا في ذلك فقال بعضهم
إن ماعزا لم يتب والذي يدل على ذلك أنه فر من الحجارة فقال عليه السلام هلا تركتموه والأولى أن
يقال إن ماعزا مات على التوبة في الجملة والذي يدل على ذلك أنه قال في العامرية فالأولى أن
رجمه ليس هذا من كلام التائب ويذكر تشبيها بها بطهارة على طريق الابتلاء والامتحان لا على سبيل
سلك في الجواب عن ذلك ما ذكرناه وهو أنها إنما حدت تطهيرا على طريق الابتلاء والامتحان لا على سبيل
الجزاء والنكال فقد روي عن النبي صلى الله عليه في حق العامرية أنه قال لقد تابت توبة لو قسمت على أهل المدينة لوسعتهم وجاءه
الكلام في أن الفاسق يستحق العقوبة مع ما لك [illegible] يسلم وجاءه
لعلمهم فهذا هو الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه فالحال ومع معاملته
وأما الكلام في أنه يفعل به ما يستحقه في الحال [illegible] المنكر ويقولون
إن مكانه الكلام إلا إذا تاب بل لا يعاقب الفاسق فيلزم أن الفاسق [illegible] وأما الكلام
من الحالة والكلام في هذه [illegible]

ان الشك مما لا معنى له على انهم لا يظهرون هذا المذهب لكل احد بل يسترونه والذي يدل على فساد
مذهبهم هذا العقل والسمع **اما العقل** فهو ان الفاسق اذا علم انه لا يعاقب وان ارتكب
الكبائر كان يكون مغرى على القبيح ويكون في الحكم كانه قيل له افعل فلا باس عليك **واما السمع**
فهو ان الامة اتفقت على ان المشرك يعذب بين طبقات اطباق النيران ويعاقب ابد الابدين وهي
الفاسق وكيف يصح الخلاف طائفة في الوان انه لا يعاقب وكما يقع الخلاف في هذه الجملة مع
هؤلاء فقد يقع مع طائفة اخرى يقولون ان الله يجوز ان يعفو عن الفاسق ويجوز ان يعاقب ولا يعلم
حقيقة ذلك وهؤلاء الذين يسمون المرجئة الاولى والذي يدل على فساد هذا المذهب طريقان
احدهما طريقة مركبة من العقل والسمع والاخرى طريقة سمعية **اما المركبة** فهي ان
الفاسق لا يخلو اما ان يدخل الجنة او النار اذ لا دار بينهما فان دخل النار فهو الذي نقوله وان دخل الجنة
فلا يخلو اما ان يكون مثابا او متفضلا عليه لا يجوز ان يكون مثابا لان اثابة من لا يستحق الثواب قبيح ولا يجوز
ان يدخل الجنة متفضلا عليه لان الامة قد اتفقت على ان المكلف اذا دخل الجنة فلا بد ان يكون حاله متميزة
عن حال الولدان والمخلدين وفيه ان يكون معاقبا على ما نقوله **واما السمعية** في هذا الباب فهي ان نستدل
بعمومات الوعيد على ذلك وان اردت الاستدلال على ما نقوله بها فلا بد من ان تبنى ذلك على اصلين احدهما
هو انه لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ولا يدل عليه ولا تبنى المسالة لا ان لكي يكون العام او
ونورته في الالغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله ولكن ظاهر لا اشكال فيه **والثاني** ان في اللغة لفظا
موضوعا للعموم ولكن قطعت حلف البابين فيه احدهما فا... سديد لشرحها موضع اخر **الدلالة** على ذلك هو ان من ما دا ... ويمكن ... في المحاورات اذا افاد العموم والاستغراق ولان الا ... **وتحرير**
اللغة اطبقوا على ان قول القائل من دخل داري اكرمته بمنزلة قوله ان دخل زيد داري اكرمته وان دخل عمرو
داري اكرمته حتى ياتي على جميع العقلاء ولن يكون كذلك الا وهو موضوع للعموم والاستغراق وعلى ما نقوله
وكانت فانه اذا سمي من هذا الكلام من سائر العقلاء فهو ان من دخل داري اكرمته الا فلانا والا فلانا
ولولا ان هذه اللفظة للعقلاء والاستغراق فهما لم الا كان لا يجوز ذلك لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته وهذا مما استدل لا يعترض كلامهم على بعض وبطرده استدلالنا باستعمالهم
لفظة احسن من الحكم على انه هو الطويل العريض العميق **فان قيل** اما ذكرتموه مبني على ان من حق الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن لا نسلم ذلك بل الاستثناء من حقه ان يخرج من الكلام ما
لولاه لاحتمله ويصلح له الا على ما ذكرتموه **قيل له** الذي يدل على صحة ما ادعيناه في الاستثناء هو انه اذا دخل على
اسماء الاعداد اخرج من الكلام ما لولاه لشمله ولدخل تحته لا محالة لوجب دخوله تحته الا ترى ان القائل اذا قال العلان
على عشرة الا درهما فانه يكون قد اخرج باستثنائه هذا عن الكلام ما لولاه لشمله ولدخل تحته لا محالة
حتى لولا هذا الاستثناء لكان يكون مقرا بالعشرة كلها وان الاستثناء بالتاء في الاستثناء وادا صح ذلك في الاستثناء
وقد دخل على اسماء الاعداد فكذلك اذا دخل على غيره لان صيغة اللفظ وفائدته الاستثناء لا تختلف دخوله
في المواضع التي يدخل عليه **وبعد** فلو كان الاستثناء لا يخرج من الكلام الا ما لولاه لصح دخوله تحته لكان
الكلام محتملا له لما صح استثناء الاعلام من النكرات فكان يصح ان يقول القائل رايت رجلا الا زيدا ان قولنا
رجل يحتمل زيدا ويصلح له كما يحتمل عمرا ويصلح له ونحن نعلم فساد ذلك فثبت بطلان قول من يقول ان الاستثناء ما ادعيناه **فان قيل**
فقد نص اهل اللغة على ان الاستثناء هو اخراج بعض من جملة وان البعض عبارة عن هو ما يشمله
اسم واحد فلولا ان هذه القضية التي ذكرناها واجبة في الاستثناء والا كان لا يصح ذلك **قيل** كيف يصح
ان يقال ان قول القائل من دخل داري اكرمته يصح ان يستثنى منه اي عاقل ومعلوم انه لا يصح ان يستثنى منه

اللصوص

من دخل داري اكرمته الا الملائكة والجن والا ان يستثنى منه اللصوص فيقول الا
الملائكة والجن فيقول من دخل داري لا يقدر على اكرامهم ولا على اهانتهم فلهذا لا يحسن منه ان يستثنيهم ولهذا فان القائل
فصل له اما الملائكة والجن فلا يقدر على اكرامهم ولا على اهانتهم واما اللصوص فصح له ان يقول من اطاع اكرمته
نقدر لما قدر عليهم وعلى اكرامهم وعلى اهانتهم كما قدر على اكرام غيرهم واهانتهم صح له ان يستثنيهم وكذلك يصح مثله في الشاطين
عاجلا وانه احال الا الملائكة فاي وجه اكرامهم واهانتهم الذي ان لا يكلم وكذلك يصح مثله في الشاطين
فيقول من عصاني اهنته عاجلا وعاقبته الا الشياطين فاني وجه عقوبتهم الى الآخرة واما اللصوص
فاما المحسن منا استثناؤهم لان المعلوم من حاله انه لا يكرمهم ولا يبرّهم فهو في غنية عن التلفظ به ولهذا
فلو كان الرجل من نوع اللصوص ويكرمهم لكان يصح هذا الكلام ويحسن فلا يقدح هذا السؤال فيما قلناه
فصل ان سئل لا يصح جواز الاستثناء من قول القائل من دخل داري اكرمته وما جرى مجراه على انه موضوع
للعموم بوجب على القول ان اسم الجمع والجنس موضوع للعموم والمعلوم الذي لا يشكل انه يصح فيه الاستثناء
فصل له فلا حرج نقول انما يصح فيه الاستثناء من اسم الجمع موضوع فيقول القائل رايت الناس الا زيدا وعمرا
للعموم والاستغراق وعندنا الذي يصح ذلك فيه هو اسم الجمع المعرف بالالف واللام اذا لم يكن للام فيه لتعريف
العهد دون قوله رايت رجالا فمعلوم انه لا يصح فيه الاستثناء فلو قال رايت رجالا الا زيدا لما لم يكن يكون
قوله رجالا شاملا له لا محالة الا العموم لا اذا اراد استثناء البعض فيكون استثناء في تعديد الكل ويكون
سعاة ... تكون حسنة استثناء حقيقة دليل آخر واحد ما يدل على ان في اللغة لفظة موضوعة للعموم وان
هذا لم يرد اذا وقع نكرة في الاستفهام افادت العموم ولهذا نص اهل اللغة على ان قول القائل من عندك
مرادف لقولهم ازيد عندك ام عمرو الى ان ياتي على جميع العقلاء فلولا كونه موضوعا للعموم والاستغراق والا
كان لا يقوم هذا المقام وعلى ما ذكرناه في قولك فاسم ان اهل العربية لما استطالوا الاستفهام باسم
الجمع افاموا قولهم من عندك مقامه حتى لا يحتاجوا الى تعداد الاسماء فهذا اوجه يدلك على ان ذا وقع
بكل في الاستفهام افاد العموم والاستغراق ويدل على ذلك ان للمجيب ان يجيب بذكر جماعة العقلاء كما ان له
ان يجيب بذكر احادهم فلولا كون السؤال مشتملا عليهم باجمعهم ومساويا لهم كلهم والا كان لا يصح ان يكون الجواب
مطابقا للسؤال اذ ان اجاب بذكر جماعة ويكون ذلك مجرى ان يجيب بذكر الحاكم والفرس في انه لا يصح لما لم يكن
السؤال شاملا لهم وقد جعلنا في دليل على صحة ما قلناه فان قيل هذا الذي ذكرتموه دليل لنا فلو كان
ان هذه اللفظة من الالفاظ المشتركة التي تحتمل ان يراد بها الخصوص كما تحتمل ان يراد بها العموم والا لم يكن
للمجيب ان يجيب بالا بذكر الجماعة فلما كان له ان يجيب بذكر الجماعة مرة وبذكر فرد دون فرد اخرى دل على انه يحتمل
الخصوص احتماله للعموم ومما يؤكد هذه الجملة ان قول القائل اكل الناس عندك لما كان مستغرقا عاما
لم يحسن ان يذكر في جوابه الاحاد بل يجب ان يجاب بما يدل على الكل او بنفي الكل كما كان يحسن مثله في هذا المكان
فصل له اما ما استدلوا به الاول السؤال فعلمنا ولو لا شموله للكل ما ساغ الجواب بالجميع والا كان لا يصح ان يجيب مرة بذكر
الاحاد ومرة بذكر الجماعة كما انه لما لم يساو الحمار والفرس كما ساوله العقلاء لم يصح السؤال ان يجاب بذكره وكذلك واضح
ومما يوضح هذه الجملة ان السائل لم يرد من عنده وجواز ان يكون عنده واحد او جماعة احتاج الى ان يورد
لفظة شاملة للاحاد والجموع فقال من عندك ثم المجيب يجيب بذكر الحاضر من عنده فان كان الحاضر عنده واحدا
اجاب بذكره وان كان الحاضر اكثر منه اجاب بذكرهم فقد ما طنوه دون قولهم كان يستغرق لا يصح الجواب
الا بذكر الجماعة كما في قوله اكل الناس عندك فلاجل ذلك الالى قوله اكل الناس عندك لم يساو الا الكل فقط
دون كل واحد منهم فلذلك لم يحسن ان يجيب بذكر واحد منهم بل ان يجيب بذكر الكل فيقول الناس عندك يذكر
نعم كل ... او ... لا ... على

واحد منهم وسؤال السائل كيف لمن عندك فاما ان يحسن ذكر بعضهم دون الباقين فلا وليس يجد لذلك صحنا
فان قولنا من عندك يشمل الكل وكل واحد منهم فيصلح في الجواب ان يذكر الاحاد كما يصلح ان يذكر المجموع
فهذا هو الفرق بينهما والله اعلم فان قيل واي فائدة في التطويل ولا صورة لما ذكرتموه في كلام الله تعالى
بل لا يجوز ذلك عليه لانه استفهام والاستفهام سؤال استعلام والاستعلام على العالم لذاته محال قلنا
هذا الامر في ذلك على ما ذكرته الشيوخ يوجد ذلك في كثير من السؤال عليه وفي كلام الامة وعلى ان اصل الكلام
ما بينا ان ما ورد من الالفاظ في اللغة صيغة موضوعة للعموم والاستغراق وفي ذلك قد سلم وصح وايضا
فان العموم معنى قد عقلوه ومست حاجتهم الى العبارة عنه كما مست حاجتهم الى العبارة عن المعاني التي
عقلوها من الاسد والسيف والخمر فوضعوا لها اسماء وجعلوا لكل واحد من هذه الاسماء اسما مع اكتفائهم بالاسم
الواحد ان يضعوا للعموم ايضا لفظا وفي ذلك ما دللنا على ان في اللغة صيغة موضوعة للعموم وهذه طريقة
ذكرها شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وان قد مضى طرف من الكلام في ان في اللغة لفظة موضوعة للعموم
فاما يعود الى الاستدلال بالعمومات لو عدنا الى ان الفاسق يعاقب بما يستحقه من العقوبة لا محالة قوله تعالى
ثم جملة ما ننكر الاستدلال به على ان الفاسق يعاقب بما يستحقه من العقوبة لا محالة ذلك قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فالله تعالى بين ان العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها
والمعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما لانه تعالى لو اراد احدهما دون الاخر لبينه فلما
لم يبينه دل على ما ذكرناه فان قيل انما اراد الله تعالى بالاية الكفار دون الفساق والذي يدل على ذلك قوله تعالى ويتعد حدوده
ولا يتصور الا في الكفر فان الفاسق لا يتعدى حدود الله اجمع قيل له الخطاب يتناول الجميع
على ما ذكرناه ثم خص بعضه بالدليل ثم سؤال رضي الذي ذكرتموه ما يطل لانه تعالى قال انما التي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن الى قوله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ومن طلق امراته لغير العدة
واخرجها من بيتها لا يكون متعديا جميع الحدود على ان الاية بالاتفاق في وعيد الفساق من اهل الصلاة
بعد وورد في قصة المواريث ولا شبهة ان الحال في ذلك حمل الخطاب على سببه امر لا يتجاوز ذلك ولا شبهة في
انه يجب حمله عليه ما حسنه على حالة واما قوله تعالى ويتعد حدوده فذلك اسم جمع مضاف وقد ذهب ابو هاشم
الى انه يحمل على الاكثر لانه متى ما جاء الكلام فان الفاسق كالكافر في انه ربما يتعدى كثيرا منها ربما تعدى من حدود الله
واما ابو علي فانه وان كان يحمل ما هذا سبيله على العموم والاستغراق الا ان في هذا الموضع يقول لو حمله
على الاستغراق لخرج الكلام عن الفائدة اذ انه لا يوجد في الكفار من يتعدى حدود الله تعالى اجمع فلا يمكن
حمله على الحال هذه لا على الكفار ولا على الفساق فحمله على ما له للعقوبة حاصلة فيه فالمعنى ومن جال
الامه اسم يطلق على هذا الاسم على الفاسق فيقولون قد تعدى حدود الله وجاوز الرسم فسقط هذا
السؤال اصلا وعلى ان قوله تعالى وسوف اخر ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ليس فيها
ذكر التعدي لحدود الله فيجب ان نحملها على ما قلناه فان قيل الاية لا تدل على ذلك لانه ورد في شأن الكفار وهذا قال
تعالى حتى اذا رأوا ما يوعدون فسيعلمون من اضعف ناصرا واقل عددا وهذا لا يكون الا مع الكفار قيل
له ان قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا كلام مستقل بنفسه غير محتاج الى ما بعده
فيخصص ما بعده ان يمنع من عمومه والكلام في ان يخصص اخره لا يمنع من عموم اوله موضعه
اصول الفقه على انا قد ذكرنا مثاله وهو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وان ورد ذكر بعلاوة سبب
الشواهد والرجعيات ثم خص ما بعده بالرجعيات دون الشواهد بقوله وبعولتهن احق بردهن فلم يمنع
من ذلك دخلها ما قد ثبت منه مانع

الآية عليه

فكذلك ههنا ما قلناه ومن ذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه
الاستدلال به ههنا انه تعالى بين ان من يقتل مؤمنا متعمدا جزاؤه وعاقبه وغضب عليه ولعنه وفي ذلك
ما قلناه فان قيل ليس في الآية الا الجزاء وهو الاستحقاق ولا بين في ذلك ان يجازى وان جازاه جهنم ونحن
نسلم الاستحقاق ولا نابى ذلك وانما كلامنا في هل يفعل به ما يستحقه ام لا فلم يتكلم على محل النزاع
قيل له قوله فجزاؤه يقتضي انه مجازى ان جازاه بعد شرط لم يشترط عنه الظاهر ولا دل عليه الدليل فكيف
يكون في هذا الشرط ان يكون معينا ومعلوم انه لو كان فيه اضمار لبينه الله تعالى ولا عمى علينا مراده
وبعد فان الجزاء مصدر جزى او جازى والمصدر لابد من ان يكون اسما
واذا دل عليه على انه لا فاعل ابدا وليس هذا حال الاستحقاق وكيف يحمل على قوله وغضب الله عليه فحمل الجزاء على الا
حادثا او فعلا قد وقع وليس هذا حال الاستحقاق وكيف يحمل على قوله وغضب الله عليه ويحمل الجزاء على الا
سم ان يكون الفعل معطوفا على الاسم والفعل لا يعطف على الاسم وانما يعطف على الفعل وما يجري مجرى
الفعل ولذلك لا يقال زيد وقعد عمرو ويقعد فيجب ان يكون بعد بين الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
وغضب الله عليه ولعنه وفي ذلك صحة ما ادعيناه فان قيل لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا المعلوم بظاهرها
والا كان يجب ان يكون المجازاة واقعة بعقب القتل فان لم يفعل فانه للعقب واذا لم يمكن حمله على حقيقته وان
المعلوم بظاهره فلم يبق ان يحمل على المجاز اولى من بعض ان يحمل على البعض فحملناه على الاستحقاق
وان كان يجب ان يكون على ظاهره وحقيقته وهناك مجاز ان احدهما اقرب والآخر ابعد
قيل له ان الكلام متى لم يمكن حمله على ظاهره وحقيقته فكما ان المجاز مع الاقرب كالمجاز مع الحقيقة فكما لا يجوز في
الواحد حمله على المجاز الاقرب دون الابعد لان المجاز الابعد مع الاقرب كالمجاز مع الحقيقة فكذلك لا يجوز ان يحمل على المجاز الابعد وهناك ما
خطاب الله تعالى ان يحمل على المجاز مع امكان حمله على الحقيقة فكذلك لا يجوز ان يحمل على المجاز الابعد ... في الحال
هو ... وعلى هذا فلو قال الله تعالى او قال رسوله عليه السلام ... لا يمكن حمله على ... في حمله على الدعاء حمل الكلام
ولكن يمكن ان يحمل على انه يصلي عليه او يعد ... ان يحمل عليه ... على الدعاء لكان ... يحمل لخطاب على المجاز مع امكان
على المجاز الا بعد مع امكان حمله على المجاز الاقرب وذلك في ... على انه يجازى في الآخرة ولا وجه لحمله على
حمله على الحقيقة ... ولكن يحمل قوله تعالى فجزاؤه جهنم على انه يجازى ... لا يصح اصلا
الاستحقاق والا افضى ان يكون ... على الحقيقة الى المجاز وذلك ما لا يصح ... وجه الاستدلال
ومن جملة ما تمسك به الاستدلال به ايضا قوله ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون ووجه الاستدلال ... لو اراد
به ... المجرم سائر الكفار ... جميعا ... فيجب ان يكونوا ... لانه ... سائر الكفار
احدهما دون الآخر ... فلا ... جميعا ... المجرم ... ولانهم لا يعرفون بين
... جميعا ... الشرع جميعا ... الله ... ان الكفار
والفاسق جميعا ظاهر ... فان قالوا ... سائر الكفار
... حكما ان ... جميعا فكذلك المجرم ... ولم ... ويعم ...
وعلى هذا قال ... الا ... عنهم و ... فالله ... كلام ... مستقل ...
وهذا لا ينافي ... قيل له ان قوله تعالى ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون كلام ... بلفظه ...
... في ... عموما ... وقوله ... المطلقات ... بالمعروف حقا على المتقين
وقوله ... وقوله ... فان ... وعدهن
بعد قوله ... مع ... ولم ... عموم احدهما من
والآخر ... للمطلقات ... الحال
خصوص الآخر فكذلك الحال ههنا فان قيل لا ... الآية ... اللطائف ... في التحقيق

دار امام ... اهل ... فان ... لا ... لهم ... ويحق ... فالمعنى

ولذلك يدخل في خبرها اللام فيجب ان يكون المراد بها في الحال وحمله معلوم فليس الا
ان يعدل عن الظاهر واذا عدلتم عن الظاهر وحملتموه على التاويل فلستم بالتاويل اولى منا فنحمله على
الاستحقاق **جوابنا** عن ذلك ليس الامر على ما ظننتموه لان ان انما كانت لتحصيل الحال فقد ترد لتحصيل الحكم
في المستقبل بلا تجوز في المستقبل التي لتحصيل [illegible] منه الا في الحال وعلى هذا قوله تعالى ان ربك ليحكم
بينهم يوم القيامة واورد في الكلام لفظة ان وادخل اللام في خبرها ولم يقصد به الا تحصيل الحكم في المستقبل
وبعد فان في الاية لفظ الخلود والخلود لا يتأتى الا في المستقبل فكيف يقال ان ظاهر الاية يوجب ان
يكون الجحيم معدا في الحال **وبعد** فان كثيرا ممن حمله على ظاهره لا يمكن او ليس لا بد من ان يحمل على
المجاز الاقرب دون الابعد فقد بينا انه لا يحسن ان يحمل خطابه تعالى على المجاز الابعد مع امكان حمله على
المجاز الاقرب وان كان المجاز الابعد مع المجاز الاقرب كالمجاز مع الحقيقة فكما انه لا يحمل كلامه تعالى على
المجاز مع امكان حمله على الحقيقة كذلك هاهنا واذا كان هذا هكذا ومعلوم ان حمله على انه يعذب في مستقبل
الاوقات حمل له على المجاز الاقرب وليس كذلك الحال اذا حمل على الاستحقاق **ومما يمكن الاستدلال**
به من عمومات الوعيد في كتاب الله تعالى فانه يمكن ان يستدل بقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
الاية ويمكن ان يستدل بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية ويمكن ان يستدل بقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الاية
والكلام في ذلك على ما ذكرناه وطريقة الاستدلال بالكل والاعتراضات عليها ما قد بيناه **فان قيل**
السنا اخرجتم التائب وصاحب الصغيرة عن عمومات الوعيد وما بيناه عليه ولا تطويل الكلام
العام توبة او طاعة اعظم من معصيته عن عمومات الوعيد وقلتم ان الظاهر لا يكون مع
الطريقين كذا ايضا ان لا يسقط الله عنه العقوبة ولا يعفو عنه فما انكرتم ان
يعفو عنه فانه لا يدخل تحت هذه العمومات فاما اذا اسقط عنه العقوبة
بحسب التفضل بالعفو وان الاسقاط لم يمكنكم القطع على ان العصاة واصحاب الكبائر يدخلون
تحت هذه العمومات وانهم يعاقبون لا محالة **قلنا** انما اخرجناه من الشرط وشرط الصغائر
الدلالة وقامت عليها الحجة وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه فان ذلك شرط لا يعلم الطاعة ولا يعصيه
دلالة وان كان ثابتا بوجه **وبعد** فان فيما ذكرتموه اخلالا بحكمة من فاعله وحاله يعلم ما يعصيه
مجرد الفعل ومما امكن حمله على فائدة مستجدة معلومة بالشرع فذلك هو الواجب **وبعد** فان
الله تعالى اذا اوعد العصاة بالعقوبة فانما اوعدهم بالعقاب الحسن ولا يحسن معاقبة التائب وصاحب
الصغيرة فلهذا اخرجناهم عن عمومات الوعيد وليس كذلك في صاحب الكبيرة فان عقابه يحسن وحسن
العقاب لا يخرج الا عن ان يكون حسنا بالتوبة ونحوها ومادام كذلك فانه اعظم
من معاصيه فعاقبه الله وان حسن الاخر فانه يعاقب فان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون الشيء مشروطا بشرط الا انه
لا يكاد يحصل الشرط في ان يفعل الله العقوبة بالعاصي لا يعفو عنه ولا يعفو له ذنبه ومعلوم ان المرجع
بان لا يعفو عنه الى فعل العقوبة فقد شرطنا الشيء بنفسه وان ذلك يجوز ان يجعل شرطا في نفسه **وبعد**
فان هذا ان وجب الوقف في وعيد الفساق فليوجب الوقف في وعيد الكفار لان حسن التفضل
بالعفو والاسقاط ثابت في الكفار ايضا في جواز ذلك فيلزم منه ان يتوقفوا في وعيد الكفار ومن
توقف في ذلك فقد انسلخ عن الدين **فان قيل** انما قطعنا على وعيد الكفار دون الفساق لان ذلك معلوم
من دين النبي صلى الله عليه وآله وليس هكذا وعيد الفساق ولهذا كفر من قطع على وعيد الكفار ولم
يكفر من توقف في وعيد الفساق **قلنا** ان ذلك ما القدح فيما اوردناه بل يؤكد الالزام

مالكما

باكتساب قالوا حتى ان سيدي حي المذهب الذي يعصمه ان يقال انهم هنا هنا معلوم من دين النبي عليه
مرورة انه من علم النبي صلى الله عليه وسلم في شريعته فان قالوا اضطر الى قصد حديث بل سلما معنى الكلام الله ○
فان قالوا اضطر هو الى قصد الله سبحانه قلنا ان هذا لا يصح في النار واذا اشكل عليه ومنه قالوا ان حديث عليه
على ذلك من حيث قد اراد الله سبحانه في الكلام بالحكم في قطع الكفار لذلك الماكيد على المراد به قلنا مانمنع
بالتاكيد او هو معترض لا احتمال فكيف يمكن ذلك ولا يختص للترجيح هذا الكلام فان قيل انه سبحانه كان وعد
العصاة بالعقاب فقد وعد المطيعين بالثواب والفاسق يستحق الامرين جميعا فلم يكن بالدخول في عموم
الوعيد اولى من الدخول في عموم الوعد فيه وقع فيه ان انقطع على انه يفعله ويعد هو وكرمه
بدخوله الجنة قيل له كيف يصح الثواب للفاسق يستحق الثواب ولو كان كذلك لكان لا يستحق معه العقاب
وقد دللنا على استحقاقه للعقوبة وبينا ان السارق والزاني وغيرهما من جرى على السوط المعينة
وهذا الباب وطريقه الامام وهو مضى على ذلك قطع يده بالانه على سبيل الجزاء والنكال ولم يكن كذلك
الا وما كان يستحقه من الثواب بطاعاته سقط بارتكابه الكبيرة فهذه جملة ما نقوله في هذا الفصل ○

فصل فيما ورد رحمه الله بعد هذا الكلام في ان الفاسق يخلد

في النار وبعد فيما انه لا بد من ذكر ما الذي عطف عليه الكلام في انه يستحق العقاب على طريق الدوام وهكذا
على الاعتبار بل ذكرنا انه يصح في ذلك ان يذكر ولا ان الفاسق يستحق العقوبة على طريق الدوام ان يبنى على
ذلك الكلام في انه يعذب بالنار ابدا على ما سلك طريقه ويجري على منهاجه فيما بيناه والذي يدل
على ان الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها ابدا ما ذكرناه من عمومات الوعيد فانها كما تدل على ان الفاسق
يفعل به ما يستحقه من العقوبة تدل على انه يخلد فيها ابدا اما من انه من هذه الآيات لي من ابد وفيها
ذكر الخلود في النار ابدا وما جرى مجراها وههنا طريقة اخرى مركبة من العقل والسمع وتحريرها
هو ان المكلف لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يعفى عنه او لا يعفى فان لم يعف عنه فهو في النار
حاله وهو الذي نقوله وان عفي عنه فلا يخلو اما ان يدخل الجنة او لا فان لم يدخل الجنة لم يصح لانه
لا دار بين الجنة والنار فاذا لم يكن في النار وجب ان يكون في الجنة لا محالة واذا دخل الجنة
فلا يخلو اما ان يدخل مثابا او متفضلا عليه لا يجوز ان يدخل متفضلا عليه لان الامة اتفقت على ان
المكلف اذا دخل الجنة فلا بد من ان يكون حاله متميزا عن حال الولدان المخلدين وعن حال الاطفال
والمجانين والحور ان يدخل الجنة مثابا لانه غير مستحق للثواب فانه من يستحق الثواب قبيح والله سبحانه
لا يفعل القبيح فان قيل ومن اين انه من لا يستحق الثواب قبيح قلنا ان الثواب ما يستحق على طريقه
التعظيم والاجلال وما هذا سبيله لا يحسن دون استحقاق ولهذا فانه لا يحسن من الواحد منا ان يعظم
احسانا على الحد الذي يعظم والده ولا ان يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي عليه السلام وان يعظم النبي على الحد
الذي يعظم رب العزة فهذا هو الكلام في ان الفاسق يعذب بالنار الدائم ابد الابدين واما الكلام في ان العقاب
يستحق على طريق الدوام فهو انه لو استحق على طريقة الدوام لكان لا يخرج من الله ان يعذب العاق والمشاق
ابدا ويخلدهم فيها وقد دللنا على ان الفاسق يعذب به الله ابد الابدين فدل على ان استحقاقه على هذه الطريقة
والذي يدل على ذلك وهي المعتمد في هذا الباب وتحريرها ان العقاب كالذم سيان في الاستحقاق
والذم يستحق على طريقة الدوام فكذلك
معا ويزولان معا في انه لا يثبت احدهما مع سقوط الآخر ومعلوم ان الذم يستحق على طريقة الدوام فكذلك
كان يجب مثله في العقاب فان قيل ولم قلتم ان الذم والعقاب سيان معا ويزولان معا في الحوز ان يثبت احدهما

ويسقط الآخر **قلنا** ان المستحق احدهما هو المستحق للآخر فالمسقط لاحدهما هو المسقط للآخر الا ترى ان المسبب للذم والمؤثر في استحقاقه انما هو الاقدام على المعاصي والاخلال بالواجب نفسه هو المسبب للعقاب وهكذا فان المسقط للذم انما هو التوبة او طاعة هي اعظم من المعصية وهذا هو المسقط للعقاب فصح ان المؤثر في استحقاقهما واحد واذا كان كذلك وجب اذا استحق احدهما على طريق الدوام ان يستحق الآخر ايضا على طريق الدوام لانه لا يجوز في سببي استحقاقهما على وجه واحد وكان المؤثر في ان احدهما ساقطا هو المؤثر في ان الآخر ساقط ان يستحق احدهما دائما والآخر منقطعا بل لابد من ان يستحقا منقطعين اذا انقطع فاما ان يستحق احدهما دائما والآخر منقطعا فمحال ومعلوم ان الذم يستحق دائما فكذلك العقاب **فان قيل** ومن اين ان الذم يستحق دائما **قيل** له ان ذلك مما لا يقع فيه اشكال فمعلوم ان من لطم والده وكان يحسن اليه يحسن منه ومن غيره ان يذمه على ذلك الصنيع دائما حتى لو قدر ان يميته الله ثم احياه لكان يحسن من العقلاء ان يذمه على صنيعه وكذلك يحسن من العقلاء ان يذموه **فان قيل** كيف يصح قولكم ان العقاب يتبع الذم وانهما يستحقان معا ويزولان معا ومعلوم ان التائب لو ندم على معصيته ثم عزم لكان لا يستحق الذم ولا يستحق العقوبة **وجوابنا** عن ذلك انا لا ندعي انهما يستحقان معا ويزولان معا على كل وجه وان احدهما لا ينفصل عن الآخر بحال وانما قلنا انهما ان ثبتا ثبتا معا وان زالا زالا معا فان الذي يؤثر في استحقاق احدهما هو المؤثر في استحقاق الآخر وما يؤثر في اسقاط احدهما هو المؤثر في اسقاط الآخر وما هذا حاله فلابد من ان يكون مستحقا على وجه واحد فاما ان يستحقا منقطعين والمنع من ان يكون احدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا

فان قيل كيف يصح قولكم ان الذم يستحق على طريق الدوام وقد يسقط العقاب عليه ومعلوم ان الصبي والمجانين السهو لو ماتوا لسقط الذم **قيل** له ان يسقط لمن انه يسقط فعل الذم لا الاستحقاق وكلامنا في الاستحقاق ولهذا ان يسمى الله المسيء الا ويحسن ما يحسن الله ذمه فان ما بنا انه ما كان او احسانا **وبعد** فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام لكان لا يفرق في ذلك بين الكافر والفاسق فكان لا يحسن من الله تعالى معاقبة الكفار على التأبيد وفي علمنا بحسن ذلك منه دليل على ان العقاب يستحق على طريقة الدوام سواء كان الكلام في الكافر او في الفاسق **فان قيل** ان بينهما فرقا لان طاعات الفاسق ترد عقاب معصيته من الدوام الى الانقطاع وهذا غير ثابت في حق الكافر **قيل** له هذا لا يصح لانه لا تأثير لطاعات الفاسق في رد العقوبة من الدوام الى الانقطاع ولو اثرت لكان الاولى ان يجب ان ينقطع عقوبة الكافر ايضا لان في افعاله ما هو طاعة **فان قيل** هذا يبنى على ان للكافر طاعة ونحن لا نسلم ذلك **قيل** ان الطاعة ليس باكثر من ان يفعل ما اراده المطاع لله وفي افعاله ما يريده الله تعالى نحو رد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين الى غير ذلك فكان يجب ان يرد عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع كما في طاعات الفاسق **فان قيل** ان الشرط في الطاعة ان يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر **قلنا** ان في الكفرة من يعرف الله تعالى نحو اليهود والنصارى فكان يجب ان ينقطع عقابهم ومعلوم خلافه وذلك **وبعد** فعندنا ان الملحد انه مطيع للشيطان بركانه الكافر والمداومة على المواخذة ان لم يعلمه ولا اعترف به **وبعد** فلو ردت طاعة الفاسق عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع لوجب ان يرد ذمه من الدوام الى الانقطاع وفي علمنا بانه يستحق الذم دائما فانه لا تأثير لطاعته في الذم دليل على ان لا تأثير للطاعة في المعصية بما لا يرد عقابها من الدوام الى الانقطاع على ما قاله الخالدي

واما الذي يقوله الخالدي في هذا الباب فهو ان للطاعة مزية على المعصية من حيث انها تستحق على الطاعة بحق فعله ولا يجوز الاخلال

به ولسنا كذلك لما يستحق على المعصية فانه يجوز التفضل باسقاطه والعفو عنه فلهذا صح ان يزيد طاعات
الفاسق على معاصيه من الدوام الى الانقطاع قيل له ان هذه المزية التي ذكرتها انما تثبت لسائر الطاعات
على سائر المعاصي ولا فرق بين طاعات الفاسق وبين طاعات الكافر فهلا زيد في عقاب معاصيه من الدوام
الى الانقطاع ويقال له ايضا ان الطاعة اذا كانت لا تؤثر في سقوطها فالمعلوم انه لو لم يستحق عليها
الثواب لكان لا يكون لها تاثير البتة وكذلك الثواب فان الثواب ثابت له بان يبطل بعده الكثرة
حتى لو كان العقاب اكثر انحبط به الثواب ولو تساويا سقطا جميعا فكان لا يبقى لهذه المزية التي اثبتها
للطاعة على المعصية وهي وجوب ان يفعل ما يستحقه على الطاعة وحسن التفضل باسقاط ما يستحق
على المعصية وحال هذه المزية مع الطاعة كحالها مع معصية اخرى فكان يجب اذا قارنت معصية معصية
اخرى ان يزيد عقابها من الدوام الى الانقطاع فكان يجب ان يزيد طاعات العبد على عقاب معاصيه من الدوام
الى الانقطاع لما ذكرنا ان هذه المزية حالها مع طاعته كحالها مع طاعة العبد وقد عرف جوابه فان قيل
اوليس من مذهبكم ان ثواب طاعته يؤثر في عقاب معاصيه ولا يؤثر ثواب العبد في ذلك فهلا جاز مثله
وحيث نوى انه ان يؤثر في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن ان يجمعهما
وسلمنا قلنا انه متى اسقطناهما وابطلناهما لانه انما [illegible] لان احدهما يستحق على طريق الجمع
معا لان [illegible] على صحة الجمع بينهما والجمع بينهما الممكن وليس كذلك ما ذكرته فقد يصح
بالتكامل والاجلال على طريق التعظيم والاجلال وما ساواهما
ان يستحق احد الشخصين الثواب والاخر العقاب فقط ما اوردوه وقد

مسألة [illegible]

تعلقوا بوجوه من جملتها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا
وصاروا فحما وحمما فقالوا وهذا يدل على ما ذهبنا اليه من المذهب والجواب ان هذا الخبر ليس بصحيح
ولو صح فانه منقول بطريق الآحاد وخبر الواحد لا يوجب العلم لقطع ومسلما طريقه العلم والتمكن
لم يمكنهم ان يدعوا ان هذا الخبر منقول بطريق التواتر ومعلوم ان المرجئة مع كثرتهم
الاحتجاج به فان قيل [illegible] له ان يكون المراد به الخروج في
[illegible] الفاسق لا يخلد في النار بل يخرج منها فاما [illegible]
سلوته وسند [illegible] الكلام في هذا الباب انما يعلمه
الطرق [illegible] لا يعرفه [illegible] من جملتها قول النبي [illegible] ولا يدخل الجنة [illegible] والايمان والاعتقاد وهذا
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من تردى من جبل فهو يتردى
في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ومن ذلك قوله صلى الله عليه من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار
جهنم خالدا مخلدا ومن ذلك قوله [illegible] فانه يعذب في نار جهنم خالدا [illegible] الى غير ذلك من الاخبار
المروية في هذا الباب ولا يمكن ادعاء التواتر في هذا الخبر الذي اوردوه لم يمكن في هذه الاخبار
[illegible] على ان هذا الخبر الذي اوردوه [illegible] اخبار الآحاد [illegible]
فان ثبتا اطرحوا وتلقيناها انما تاولنا هذا الخبر الذي [illegible] من كلام الله تعالى وفي كلام
رسوله ان المراد بقوله يخرج من النار قوم اي يخرج من على اهل النار قوم ونظير ذلك [illegible] على من يستحق ذلك
رسوله صلى الله عليه وآله [illegible] من كتاب الله قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها [illegible]
واما من كلام الرسول صلى الله عليه فقوله انه امر بلال ان يؤذن ويقول اشهد ان لا اله الا الله فقال عليه السلام خرج من النار اي من على اهل النار كذلك [illegible]
فقال المؤذن اشهد ان محمدا رسول الله فقال صلى الله عليه خرج من النار [illegible] وشهود خالدين
والاخر غير ما ذكرناه ومما تعلقوا به المرجئة قوله تعالى فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك [illegible] علق دوام عقابهم بدوام السموات والارض
[illegible] الا ما شاء ربك وتعالى [illegible] على بعض [illegible]

ويسقط الآخر قلنا إن المستحق أحدهما هو المستحق للآخر فالمسقط لأحدهما هو مسقط للآخر ألا
ترى أن المستحق للذم والمؤثر في استحقاقه إنما هو الإقدام على المعاصي والإخلال بالواجبات وهذا
بعينه هو المستحق للعقاب وهكذا فإن المسقط للذم إنما هو التوبة أو طاعة هي أعظم من المعصية
وهذا هو المسقط للعقاب فصح أن المؤثر في استحقاقهما واحد وإذا كان كذلك وجب إذا استحق أحدهما
على طريق الدوام أن يستحق الآخر أيضا على طريق الدوام لأنه لا يجوز في سببين استحقاقهما على وجه واحد
وكان المؤثر في إسقاط أحدهما في إسقاطه هو المؤثر في إسقاط الآخر في إسقاطه أن يستحق أحدهما دائما والآخر
منقطعا بل لا بد من أن يستحقا منقطعين إذا لم يكن عاما أن يستحق أحدهما دائما والآخر منقطعا
ومعلوم أن الذم يستحق دائما فكذلك العقاب فإن قيل ومن أين أن الذم يستحق دائما قيل لأن ذلك
ما لا نزاع فيه إشكال فمعلوم أن من لطم والده وكان يصلح عليه يحسن منه ومن غيره أن يذمه على ذلك الصنع
دائما حتى لو قدر أن يبقيه الله أبدا لكان يحسن من الولد أن يذمه على صنيعه وكذلك يحسن من العقلاء
أن يذموه فإن قيل كيف يصح قولكم أن العقاب يتبع الذم وهما يستحقان معا ويزولان معا ومعلوم أن
الله لو لم يقدم على معصيته بعد ذلك لما استحق الذم ولا يستحق العقوبة وجوابنا عن ذلك إنما لم ندع إنهما يستحقان
معا ويزولان معا على كل وجه وإن أحدهما لا ينفصل عن الآخر بحال وإنما علمنا أنهما إن ثبتا فيستحقان جميعا
ثبتا معا وإن لم يثبتا فإن الذي يؤثر في استحقاق أحدهما هو المؤثر في استحقاق الآخر وما يؤثر في إسقاط
أحدهما هو المؤثر في إسقاط الآخر وما هذا حاله فلا بد من أن يكون مستحقا على وجه واحد فأما أن
يستحقا منقطعين ودائمين فمن أن يكون أحدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا
فإن قيل كيف يصح قولكم إن الذم يستحق على طريق الدوام وفيما يستحق العقاب عليه ومعلوم أن النبي والملائكة
الله لو ماتا لسقط الذم قيل لأن سقوط الموت بحسبه فإنما يسقط فعل الذم لا الاستحقاق وكلامنا
في الاستحقاق ولا خلاف أن يكون لله النبي الأول ويحسن منا أن الله ذمه وأن ما قام به ميتا أو حيا
متى ثبت هذا فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام لكان لا يعدو الحال في ذلك بين الكافر والفاسق
فكان لا يحسن من الله تعالى معاقبة الكفار على التأبيد وفي علمنا بحسن ذلك منه دلالة على أن العقاب يستحق على طريقة
الدوام سواء كان الكلام في الكافر أو في الفاسق فإن قيل إن بينهما فرقا لأن طاعات الفاسق تؤثر في عقاب
معصيته من الدوام إلى الانقطاع وهذا غير ثابت في حق الكافر قيل له هذا لا يصح لأنه لا تأثير لطاعات الفاسق
في رد العقوبة من الدوام إلى الانقطاع ولو كان كذلك لوجب أن ينقطع عقوبة الكافر أيضا لأن في أفعاله
ما هو طاعة فإن قيل هذا مبني على أن للكافر طاعة ونحن لا نسلم ذلك قيل إن الطاعة ليس يكون
أن يفعل ما أراده المطاع لله وفي أفعاله ما يريده الله تعالى كرد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين إلى غير ذلك
فكان يجب أن يرد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع كما في طاعات الفاسق وبعد فخلافه فإن قيل
إن الشرط في الطاعة أن يعرف المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر قلنا إن في الكفار من يعرف الله تعالى
ويعرف نحو اليهود والنصارى فكان يجب أن ينقطع عقابهم ومعلوم خلاف ذلك وبعد فقد يعرف الملحد
أنه مطيع للسلطان بإتيانه الكتاب ... وإقامته على المواجب وإن لم يعرفه ولا اعترف به وبعد فلو رد
طاعة الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع لوجب أن يرد ذمه من الدوام إلى الانقطاع وفي علمنا
بأنه يستحق الذم دائما وأنه لا تأثير لطاعته في الذم البتة دليل على أن مقارنته الطاعة للمعصية لا ترد
عقابها من الدوام إلى الانقطاع على ما قاله الخالدي **وأما الذي يقوله الخالدي** في
هذا الباب فهو أن للطاعة مزية على المعصية من حيث إنما يستحق على الطاعة بحمله ولا يجوز الإخلال

به ولسنا كذلك ما يستحق على المعصية فإنه يجوز للمفضل إسقاطه والعفو عنه فلهذا صح أن يرد طاعات
الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع قيل له إن هذه المزية التي ذكرتها ثابتة لسائر الطاعات عات
على سائر المعاصي ولا تؤثر في طاعات الفاسق في طاعات الكافر فهلا أثر في عقاب معاصيه من الدوام
إلى الانقطاع ويقال له أيضًا إن الطاعة إذا كانت لا تؤثر في سقوطها فالمعلوم أنه لو لم يستحق عليها
الثواب لكان لا يكون لها تأثير البتة وكذلك الثواب فإن الثواب ثابت له بأن يستحق بطريقة الكثرة
حتى لو كان العقاب أكثر انحبط به الثواب ولو تساويا سقطا جميعًا وكان لا يتقاصان لأجل المزية التي أثبتها
في العقاب وهو وجوب أن يعقبه ما يستحقه على الطاعة وحسن للمفضل إسقاط ما يستحق
للطاعة على المعصية [illegible] فكان يجب إذا قارنت معصية معصية
على المعصية وحال هذه المزية مع الطاعة كحالها مع معصية أخرى [illegible] عقاب معاصيه من الدوام
أخرى أن يرد عقابه من الدوام إلى الانقطاع بل كان يجب أن يرد طاعات الفعل [illegible] وقد عرف خلافه فإن قيل
إلى الانقطاع لما ذكرنا أن هذه المزية حالها مع طاعته كحالها مع طاعة الفعل وقد عرف خلافه فهلا جاز مثله
أو ليس من مذهبكم أن ثواب طاعته يؤثر في عقاب معاصيه ولا يؤثر ثواب الفعل في ذلك فهلا جاز مثله
وسلمنا قلنا إن بينهما فرقًا لأنه إنما وجب ذلك لأنه إن يؤثر في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن أن يجمعهما
معًا لأن الاستحقاق ... على صحة الجمع بينهما والجمع بينهما المستحيل لأن أحدهما يستحق على طريق الدوام
والكمال والآخر يستحق على طريق التعظيم والإجلال وهما متنافيان وليس كذلك ما ذكرتموه فعلى ذلك
أن يقع أحد التحصيص الثواب والإحباط العقاب فسقط ما أوردوه وقد

مسألة في الرجية

وذلك بوجوه من جملتها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا
وصاروا فحمًا وحممًا فيقال وهذا يدل على ما حررناه من المذهب والجواب أن هذا الخبر ليس بصحيح
ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد وحال الواحد ما لا يوجب العلم فيقطع ومسلمنا طريقها العلم والتمكن
ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد ومعلوم أن المرجئة مع كثرتهم
لم يتمكن أحد أن هذا الخبر منقول بطريق الآحاد فإن قيل له إن كثرة نقله الخبر في
الاحتجاج به على أن الفاسق لا يخلد في النار أبدًا ويخرج منها
يعلونه ويستدلون به فإن الكلام في هذا إنما يقع بعد الصحة فيبطل هذا
الطرق ... لا يعتبر به بل الأحداث ... ولا يدخل الجنة من بين حر والإمام ولا عاق وهذا
ما ... على النبي صلى الله عليه وهذا الثناء من جملتها ما روي عن النبي صلى الله عليه أنه قال من تردى من جبل فهو يتردى
وما قتل من أصحابه في المسلمة ومن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه ... يتوجأ بها في بطنه في نار
من جهنم خالدًا مخلدًا ومن ذلك قوله صلى الله عليه من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في نار
جهنم خالدًا أبدًا وقوله أيضًا من تحسى سمًّا فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا إلى غير ذلك من الأخبار
المروية في هذا الباب ولا يمكن ادعاء التخصيص في هذا الخبر الذي أوردوه لم يكن في هذه الأخبار
فإن قالوا إن هذا الخبر الذي أوردوه على وجه يقوى الأدلة فإنه يقول
عام فيحمل فيها على الظاهر ونظيرها أحد ما ساق هذا الخبر الذي أوردوه على وجه يقوى الأدلة فهو
ما يحال فيها الظهر ونظيرها [illegible] في علم الله وفي كلام
أن المراد بقوله يخرج من النار قوم أي يخرج من عداد أهل النار قوم وتطهر ذلك ... في علم الله وفي كلام
رسوله عليه السلام أما من كتاب الله فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها يعني على ما يستحق ذلك
وأما من كلام الرسول عليه فهو أنه من قال لا إله إلا الله فقد قال في القطع
فقال المؤذن أشهد أن محمدًا رسول الله فقال عليه السلام خرج من النار أي من عداد أهل النار كذلك ... فهذا
والأصل على ما ذكرناه وما يتعلق به المرجئة قوله تعالى فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين
فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك ومعناه أنه علق دوام عقابهم على دوام السموات والأرض وعلى ما شاء ربك وعلى ما بعدها ... من وجهين أحدهما ... أن الله تعالى

وهما مستطيعان لا محالة فيجب في العقاب المعلوم وانه يدوم منهما ان يكون مستطيعا ايضا والثاني هو انه
عند حال الاماتة ذلك فاستوى وعلم بالمشيئة وهذا ايضا ان العقوبات مما لا يدوم ويقطع على
الحق الذي يقوله ويذهب اليه وهذا ان وجب انقطاع عقاب الفساق فلو وجب
انقطاع عقاب الكفار لما انتفى ذلك جميعا قيل لهم انا نعلم ضرورة من دين النبي صلعم ان عقابهم لا ينقطع
بل يدوم ولهذا لا يحل المناقشة الملحدة فلو وجب ان يكون المراد بالاية الفساق دون غيرهم
وجوابنا عن ذلك ان يعلق على الاستثناء ان ما دامت السموات والارض لو دل على انقطاع عقاب اهل النار
لدل على انقطاع ثواب اهل الجنة ايضا فقد علق الله ثواب السعداء بدوام السموات والارض حسب
فان قالوا ما الذي يعرف في الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض قيل الا ما شاء ربك فاستثنى منه
وعلقه بالمشيئة كما في الاية التي قبلها ومعلوم ان ذلك لا يقتضي انقطاع ثواب السعداء كذلك ما قبله يجب ان
لا يدل على انقطاع عقاب الاشقياء ثم يقال لهم ان هذا حمل منكم باللغة وموضوعها لان المراد بقوله ما دامت
السموات والارض التبعيد والتأبيد لكن على ذلك من كلام العرب ولذلك يقال الجمل حتى يلج الجمل في سم الخياط فان المعلوم
انه لا يكون وما جاء مجرى ذلك ما ذر شارق وما هبت ريح ما لاح كوكب وما
حنت النيب ونحو ذلك ومن شعر العرب قول قيس بن عيزارة اي حازم
وما دعا الله داع وما بل البحر صوفة
وقال اخر واقسم المجد حقا لا يحالفهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر
وقال اخر ... والفارس العنزي
اذا شاب الغراب اتيت اهلي وصار القار كاللبن الحليب
وقال ايضا
وقد قال سيحا ابو عمرو ان المراد بالسماوات والارض المذكورين في الاية سماوات الاخرة وارضها وذلك مما يدوم
ولا ينقطع ولا معنى لاستبعاد هذا الكلام فليس لنا ان نكر ما ... وكذلك في الارض الا ما
يحكم فيها فلذلك يعلمهم بالاية في الحال ما علماه وقالوا فيم الاستثناء وما وجهه وكيف علقه الله بالمشيئة
قيل له في الجواب ان المراد به الا القدر الذي يحاسبون فيه ويتوقفون للحساب وهذا ظاهر وهذا جملة الجواب
عن هذه الاية **ومن اقوى ما يتعلقون به من المرجئة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك**
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وتعلقهم بهذه الاية من وجوه احدها انه لا بد من ان يكون لتعلق ... في
قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به والمجيبان لكان مرتكبي الكبائر ... ولو لم يكن كذلك لما كان لتخصيصه فائدة
محالة ومن شأن التعليق ... حكم ذلك في ... فيجب ان ...
اوله فيقتضي ظاهر الاية انه لا يغفر الشرك ويغفر ما دونه تفضلا والذي يجب عليه تفضلا ما دون الشرك
ليس الا الكبيرة فان الصغيرة تقع مكفرة لا محالة ... ذلك ما ... وجه والثاني هو انه تعالى علق غفران
ما دون الشرك بالمشيئة فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمشيئة لا تدخل في غفران الصغائر فانها مكفرة
في جنب الطاعات من المؤمن فلا بد من ان يكون المراد الكبائر ... والثالث ... ذلك وهو انه
انما اثبت الله المشيئة في الاسلام ... كما قال تعالى ... ابن هشام
المشيئة ... ومعلوم ان الصغيرة ... فانه لا يحال
لا يجوز ان يكون ... الاية وكذلك الثالث
والثالث انه تعالى اضاف الى الاية الغفران الى نفسه فقال ان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء والذي يغفره من المعروف ليس
الا مغفرة اصحاب الكبائر دون التائبين واصحاب الصغائر فان التائب ... ان ... الغفران
وكذلك صاحب الصغيرة باحسانه الكثير ... ما استحقه من العقوبة ولا حاجة بهما الى ...

سوالا

يرتفع بها العقوبة وان المعنى اما هو انه ما يسقط المطالبة بالعقوبة فلا يتصور ان يكون ما ملناه الا في ما حبط
الكبيرة دون صغيرة وذلك عام في الصغائر والكبائر جميعا والرابع هو ان قوله ونغفر ما دون ذلك عام فيها
الاثر يجوز ان العاصي اذا قال ما في كتبي فهو لي ثانية عن جميع ما فيه ويسمل حتى انه ان يسمي اي فيرشا فحنث
العصاة بالله تغفر ما دون الشرك كيف كان او صغائر والخامس هو ان لفظة دون لا تستعمل الا فيما فوق
من الشيء دون ما بعد عنه الا ترى ان العاقل اذا قال الالف فما دونه ليس يحتمل ان يريد به الا الالف والعشرة
وان كان يحتمل ان يريد به الالف تسع مائة او ما يجري هذا المجرى فهذه هي الوجوه التي اوردها في هذا الكتاب
ونحن اعلم ان مشايخنا قد اجمعوا ان المسالة التي تحكي فيها يكون غير مفصل فيحتاج الى
رحمهم الله قالوا ان الاية مجملة مفتقرة الى البيان لانه قال ونغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولم يبين من الذي
يغفر له فاحتمل ان يكون المراد به اصحاب الصغائر واحتمل ان يكون المراد به اصحاب الكبائر فسقط احتجاجهم
بالاية والذي استفاضت بيانه قلنا ان بيانه في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وبهذا
قال الحسن البصري حين سئل عن هذه الاية بالكبائر اما معنى بيانه في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فهذا
اخر ما يتعلق به ان يستدل بظاهر الاية ووجه آخر وهو ان الاكثر ما في الاية تجويز ان يغفر الله ما دون
الشرك على ما هو مشروع في العقل فلو حملناه على وجه العقل لكنا نجوز ان يغفر الله ما دون الشرك لمن يشاء اذا تاب
هذه الاية على ان عمومات الوعيد تبطلها لا تحوز الى القطع على ان اصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه وانه
لا يغفر لهم الا بالتوبة والانابة وهي مثل ما تلك العمومات قلنا قد احتججنا بها في المسالة نحو قوله ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ونحو قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا ونحو قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطاياه
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ونحو قوله ان الفجار لفي جحيم وان الكفار لفي جحيم الى غير ذلك مما يكثر عدده فان
قيل ان ما ذكرتموه اولا ان
ونعود بعد هذه الجملة الى ان يفصل الكلام فيهم في التعلق بهذه الاية فنقول قالوا
التفصيل اذا كان مضمرا في الجملة الاولى يجب ان يكون مضمرا في الجملة الثانية دعوى فما دليلكم عليها
لا اشكال في ذلك فمعلوم ان العاقل اذا قال لا اكل لغلامه كل السمك ولا تكل الحلوا كان يضاده وانكل
الحلوا على السمك وكذلك فهنا قلنا ان هذا ليس بوارد لانا فان السمك مذكور في الجملة الاولى ومظهر فيها
فالسمع ان يكون مضمرا في الجملة الثانية وليس كذلك ها هنا فان التفصيل غير مذكور في الجملة الاولى ولا مظهر فيها
حتى يجب ان يكون مضمرا في الجملة الثانية بل انما استفدناه في الجملة الاولى من الدلالة على هذا وجهه وجه اقتضاه
ولم يستفد بتلك الدلالة فيما دون الشرك فبطل احتجاجهم بهذا الوجه وبعد فليس يجب اذا كان الشيء مظهرا
في الجملة الاولى ان يكون مضمرا في الجملة الثانية لا محالة وانا لو قال لا اعطي هذا الذي سأل واعطي
في الجملة الاولى من الكلام ان يكون مضمرا في الجملة الثانية لا محالة فان لا لو قال لا اعطي هذا الدرهم بل اعطيه هذا
العالم المعصوم قوله هذا يكون العلم من هذا المدرك مما يكون بمنزلة التمرة او غيرها من المطعمات كذلك ايضا
ونحن نعلم ان هذا ليس طريقه وعلى ان الكلام الاول الا يعطل مؤمن بكاهم يجب ان يكون محمولا
على الحرى لا يجب بعد ذلك والاد وعهد وعهد فيكون المراد به والاد وعهد في عهد بكاهم ولا ان الكافر اذا كان مذكورا
في الجملة الاولى فلا يجب ان يكون مضمرا في الجملة الثانية لا محالة ولم يكن كذلك الا في المراد بالكافر المذكور في الحر
الحرى فالمعلوم ان الذي يقتل بالذمي من يقتل الذي لا يقتل هو به اخرى وقلنا ان قوله الا لا يقتل مؤمن بكافر
كلام مستقل بنفسه وليس يجب اذا كان فيه ذكر الكافر ان يكون ذكر مضمرا في الجملة التي تليه لا محالة وبعد
فلو كان التفصيل مضمرا في الجملتين جميعا على ما ظنوه لوجب ان يظهر في الجملة الثانية ما يخالفه فنقول ونغفر ما
دون ذلك لمن يشاء من اصحاب الكبائر ان يشاء فصل كلامه كما في قوله ولا تقتلوا اولادكم لما احتج بظاهره بغير التائب وبحواه

له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

اموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن

في الشرع والعرف لم يكن يحسن من الله ما يخالف فحواه فيقول ولا يعقل لها وجوابنا انه لا يعقد كلامه في المعا
عند ذلك كان يحسن مثله هاهنا ويبطل الوجه معنا من القول بدليل الخطاب وقلنا ان قوله على
في سائمة الغنم زكاة لو دل على ان لا زكاة في المعلوفة وغيرها لكان يحسن ان قال في سائمة الغنم زكاة وفي المعلوفة
ذكره ان يناقض كلامه لان المناقضة هو ان يثبت الكلام ما نفاه ما وله او ينفي ما اثبته ما وله
وكان يحسن اذا قال في سائمة الغنم زكاة مثلا كان فيه اثبات الزكاة في السوائم بالظاهر ونفاها عن المعلوفة بدليل
الخطاب ومتى قال بعده وفي المعلوفة ايضا زكوة فقد اثبت اخر كلامه ما نفاه ما وله وهذا هو صريح
المناقضة على ما ذكرنا كذلك في هذه المسئلة التي نحن بصددها **وبعد** فلو كان الامر على ما ذكروه
لكان يجب ان لا يغفر الله تعالى ما دون الشرك بالتوبة لانه وعد ان يغفر بفضله في المعلوم خلافه هذا هو الكلام
على الوجه الاول **واما ما ذكروه ثانيا** من ان الواحد منا يعلق بالمشيئة ولا يصح الا ان كان مراد الفعل
ويعلق بالمشيئة فقد يراد الواحد ويعلق بالمشيئة وعلى هذا قوله ويعذب المنافقين ان شاء ويتوب عليهم
يعلق قوله او يتوب عليهم بالمشيئة مع انه انما ان يراد به قبول التوبة او اللطف بالتوبة وان كان فهو
واجب عليه فصح ان يعلق الشيء بالمشيئة لا يقدح في وجوبه والغرض بهذا الحسن من الكلام الابهام على السامع
وذلك مما لا مانع منه اذا تعلق به الصلاح ونظير هذا قوله ان يشاء الله امانة الخ ونريد ان
السامع مع ما كان الصلاح يتعلق بان لا يعلم ايهم كم كانوا **واما ما قالوه ثالثا** من انه انما
العفو الى نفسه بالذكر والاضافة حاربت الصادقة هو ان هذا كله هو التحاقب وكان هو الذي الجبار
ان يتعاقب المكلف العقوبة التي كان يستحقها بفعل ان يصح ان يضيفه الى نفسه سواء كان حسنا او من باب التفضل
وعلى هذا صح قوله وانى لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا فاضاف الغفران الى نفسه مع انه واجب عليه فكيف يصح
ما قالوه **ومتى قيل** ان استعمال الغفران في هذا الموضع مجاز قلنا ان ذلك مما لا وجه بعضده وكيف
يصح بان انه مجاز في هذا الموضع مع انه يطرد على حد الطراد في غير هذا الموضع **واما ما قالوه رابعا**
من ان ما عام فانه وان كان كذلك الا انه لا يجوز ان يعم هاهنا لانه قال اذا اخرج لمن يشاء فيجب ان يكون المراد به
ويغفر لبعض من يشاء ما دون الشرك وجرى ذلك مجرى قول القائل اعطي الدليل سائر فقير الغرس من
اشياء فكما انه يريد به التخصيص دون العموم كذلك هاهنا **واما ما قالوه خامسا** من ان لفظة او
اما يستعمل فيما قرب من الشيء او فيما بعد عنه فلا يصح لانه يكون استعماله في الموضعين جميعا حقيقة وهكذا
فان حد ما اذا احال السلطان فهو دونه في بلد كذا الا ثم لهم من التخلط في بلد وبلده لم يجز ان يريد به
السلطان ودونه بل يريد به من عنده من الاكابر على ما عرف اذا كان هكذا فقد سقط تعلقهم بالايه
من هذه الوجوه وبان ان المراد بها التائب وصاحب الصغيرة على ما ذكرناه **واحد ما يتعلقون**
به قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم لانه **وجوابنا** انه لا يتعلق لكم بظاهر الاية لان
ظاهرها يقتضي ان يغفر الله الذنوب كلها سواء كان من الكبائر او الصغائر **ومتى قالوا** ان الكفر مستثنى
منه بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به قلنا فكذلك الفسق الموبقة للكبيرة المصر على ذلك مستثنى بقوله ان
الفسوق كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وعلى ان ما قالوه اغراء المكلف بالقبيح وذلك لا يحسن من الله فيجب ان
يكون المراد به انه يغفر الذنوب جميعا بالتوبة وعلى هذا قال عقيبه وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان
يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون فلولا ان المراد به ما ذكرناه والا كان لا يكون لقوله حرج قبل من قبل ان
يأتيكم العذاب معناه **ومتى قالوا** ان المراد بقوله وانيبوا الى ربكم الانابة الى الاسلام لا الانابة التي هي التوبة
قلنا الايات التي ذكرها الله تعالى بعده نحو قوله وانيبوا له من قبل ان يأتيكم العذاب الى قوله اليس في جهنم مثوى للمتكبرين

فصل لما كان الامانه عندنا ان يكون امانة الله الاسلام ويحتمل ان يكون الرجوع من المعصية فمن خصصه بالرجوع
الى احد الوجهين دون الثاني فقد خصه من دون دلالة وبعد قيل ليس هذا من باب العموم حتى يقال ان الحكم
قد خصصوه من دون دلالة وانما هو من باب ما يقال ان العبارة الواحدة اذا يراد بها معنيان مختلفان فكيف يصح لكم
ذلك قيل له الامانة اذا كان يراد بها الرجوع وذلك يحتمل ان يراد به الرجوع الى الاسلام وان يراد به الرجوع
عن المعصية فان كل واحد منهما رجوع الى الله لم يكن لتخصيصه باحد الوجهين دون الثاني وجه والله
ما تعملون قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قالوا فان ذلك يقتضي المغفرة للظلمة في حال ظلمهم
وفي ذلك ما بينا وجوابنا عن ذلك ان الاخذ بظاهره لا يجوز لانه لا يجوز ان الله تعالى يقتضي الاغراء على الظلم وذلك
لا يجوز على الله فلا بد من ان يكون المراد به ان يغفر للظالم على ظلمه اذا تاب فان قيل ان هذا الذي ذكرتموه
يقتضي ان يكون اللفظ المذكور في الاية يقتضي العموم ويحمل على ذلك قيل له قد بينا ان الكلام اذا دخل على
اسم الجنس ولم يكن هناك معهود يصرف اليه فلا بد من ان يقتضي الاستغراق فيقتضي الاغراء على ما
ذكرناه فليس الا ان يقال فيها ويليه ما بيناه ومما قالوا ليس يجوز ان يسمى التائب ظالما والا اقتضى جواز ذلك
فيما ذكرنا وبلغكم فليس التائب يسمى ان يسمى التائب ظالما لانه من زنى مسلما وتاب قبل الاصابة يسمى ظالما
على وجه فكيف يصح ما ذكرتموه وجوابنا عن ذلك وهو ان الظالم اسم مشتق على معقول من اللغة الى الشرع
مجاز ان يسمى به التائب وعلى هذا قال الله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الاية فسمى نفسه ظالما
وان كان قد تاب وقال موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له على توبته على ان الاطلاق هذا اللفظ
على التائب لانه يوهم الخطا ويسمى استحقاق الذم وهو عند صحو للذم فاذا كان الذي لم يرد الاطلاق للواحد
منا ان يصف التائب بانه ظالم اوهم ما ذكرناه من ابهامه الخطا وذلك مرفوع عن كلام الله جل ذكره لما قد بينا
عدله وحكمته لم يمنع ان يصفه الله به اذ لا يريد به الا المعنى الصحيح وجرى ذلك مجرى قوله وعصى ادم ربه فغوى
فكما انه جاز له اجراء لفظ العاصي على ادم لسوء حكمته جل وعلا انه لا يريد به الا المعنى الصحيح دون الفاسد
ولم يجز لنا ذلك لما ابينا حكمنا كذلك هاهنا ثم قال تمام القول في هذه الاية **والله ما يعملون**
قوله تعالى فاعد ربكم بان يلطف لانصاف الا ان ينفعهم الذي كفروا ويقولون قالوا فالقول لم ينكر والا ينولا فيحمل
على وجه ما الحمد للذي يقوله وجوابنا عن ذلك ان الفعل لكم يظاهر هذه الاية انه يقتضي انه لا يعذر بالنار قطعا
وانهم لا يقطعون بذلك وعلى ان في الكفر ما لا يكون ذلك انه شاهد الزنا من بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى اله استخفاف
به بالسلم او الضرر او غير ذلك فتحت في الكفار الذين هذا سبيله ان يعطي النار وعدد وظاهره وانما فائدة قوله
انه فائدته بان ذلك فاكثر ما فيه ان يدخل سلك النار الا ان اشقيا الذين يكونون فيه ليس انه لا يجوز ان يعطي الفاسق
النار من الشباب فبطل ما ذكرتموه وعلى ان ظاهر الاية يقتضي ان الا ان العقول اعتقد وعلم انه لا
يعد عاما من الناس جميعا ما يحكم لا يمنع فالكفار كان معرا على العيب ومحرما عليه وذلك لا يجوز من الله
الى يكل فاحشه وبلغ في الفسق حد سيلقى لا يفحما بالكفار كان معرا على القبح ومحرما عليه ... **علما** ان هذا حرف
فان قيل ان الاعلى يقولون بالحق فيما يعارف في الموقف بالتعظيم فعله من انواع العقوبات
الحاج الا انه يعقب ما يستحق لعقوبته اذا لم يعاقبه الله بالنار في دار الاخرة لا يعاقبه خارج النار
وعلى انه يحمل اياها ... لانه ساوى الكافر والفاسق جميعا الا ان قوله تعالى يجوز ان يكون المراد به
الفاسق دون الكافر يصغر طريق العقوبة **ومما** يتمسكون به قوله تعالى لا ييأس من روح الله انه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون قالوا ان الاية تدل على ان الذي يجب ان يكون ايضا من رحمة الله انما هو الكافر
دون الفاسق ... ان المذكور في الاية انما هو والنار ... فاكثر ما فيه ان الاية ان الفاسق ... وبكل الله ... يعود ... ما يكرمه ... والمعنى ... النعلوب
البائس المذكور ... الاكان الحكم ...

ايها الانسان صدق اهل همه فلملا عدهم من خلقه [illegible]

[illegible]

قال صلى الله عليه [illegible]

[illegible]

الناس فقال [illegible]

سلام الله ورحمته وبركاته على مولانا المقام الاعظم
الاعز الاكرم مشيد العادات وفاتح الشادات
العمدة من السلالة النبوية والجوهرة من العقد المصطفو
شمس سما والدين سلالة الائمة المطهرين الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين صدرت الخدمة لعرض
السلام ولتعرفه انه حصل من الاملاك الشعك
بعض شي من الزرع وتشتت تشتاع ما شاء مما لم تسلم
واحد وذكر بانه ان مولانا عليم

[illegible]

فان قيل ان هذا تخصيص من دون دلالة قيل له انا خصصناه بذلك للدلالة الدالة عليه وهو عموم آيات الوعيد
فان قيل ان هذه الآية ليس بان تحمل على عموم آيات الوعيد اولى من ان تحمل عموم آيات الوعيد على هذه الآية فيجب
ان يتوقف فيها جميعا ويجعل القرآن موقوفا فيه قيل لم ان الدلالة قد دلت على ان الفاسق يساق من
رحمة الله يوم القيامة لا محالة فلم يبق بعد من [illegible] على التأثير المذكور في الآية على [illegible] الجنة والنار فقد ما قالوا
وقد قالت المرجئة لو امكن الاستدلال بعموم آي الوعيد [illegible] لا حد بظاهرها لامكن مثله في قوله
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فلو اخذ بذلك [illegible] واجمع اهل الكلام لو لم يحكم الفاسق بما
يحكم بما انزل الله فهو كافر وذلك دخول في مذهب الخوارج وانتم لا تقولون به ولا ترضونه مذهبا قيل
له انا انما خصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه [illegible] علينا مثل تلك الدلالة في عموم آي الوعيد وليس
بعد اذا خصصنا عاما بالدلالة ان نخصه [illegible] وجه [illegible] ان نخص كل عام [illegible] الآية في كتاب الله
وان لم يخصه الدلالة وبعد فان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله عام كما ان قوله ومن لم يحكم عام فيجب حمل الآية ان يحمل على من
لم يحكم بجميع ما انزل الله فهو كافر ونحن كذا نقول فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب

فصل في الشفاعة ووجه اتصاله بباب الوعيد هو ان هذا

اصل شبه المرجئة الذين [illegible] طمعا في العوائد [illegible] الفاسق وجملة القول في ذلك هو انه
لا خلاف بين الامة ان شفاعة النبي عليه السلام ثابتة للامة وانما الخلاف في انها ثبتت لمن فعندنا ان الشفاعة للتائبين
من المؤمنين وعند المرجئة انها للفساق من اهل الصلاة ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على صحة ما اخترناه
من المذهب نذكر حقيقة الشفاعة اعلم ان الشفاعة في اصل اللغة مأخوذ من الشفع الذي هو نقيض الوتر
فكان صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا واما في الاصطلاح فهو مسألة الغير ان ينفع غيره او يدفع
عنه مضرة ولابد فيه من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه ومشفوع اليه وقد [illegible] ان
المشفوع اليه اذا اجاب الشفيع هل يكون مكرما له ام لا والاصل فيه انه يكون مكرما له لانه لابد من ان يكون
قد قصد بالاجابة اكرامه والا لم يكن اجابة له [illegible] المشفعة الى الغير و[illegible] ذلك [illegible] شفاعته اذا
ثبت هذا فالذي يدل على ما ذكرناه هو ان شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا
[illegible] الشفاعة [illegible] ذلك [illegible] هذا هو الذي
ذكره قاضي القضاة والذي ذهب اليه ابو هاشم هو انه يحسن الشفاعة مع اصرار المذنب على الذنب
في العفو ولعل الصحيح في هذا الباب ما اختاره قاضي القضاة واحد ما يدل على ذلك هو ان الرسول
اذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو اما ان يشفع او لا فان لم يشفع ادى [illegible] في كرامته وان شفع فيه لم
يخرجه [illegible] من [illegible] ثواب [illegible] فان المكلف لا يدخل الجنة تفضلا وايضا فقد دلت
الدلالة على ان العقوبة تستحق على طريق الدوام فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي [illegible] والحال ما تقدم
ومما يدل على ذلك قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية وقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع فالله تعالى نفى ان يكون للظالمين شفيع البتة ولو كان النبي شفيعا للظلمة لكان لا احد اعظم منه
ويدل على ذلك ايضا قوله [illegible] في النار وقوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقد اورد رحمه الله
بعد هذه الجملة الكلام في فائدة الشفاعة وموضوعها وجملة ذلك ان فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع
والدلالة على منزلته من المشفوع اليه واما موضوعها فقد اختلف فيه فعندنا ان موضوع الشفاعة
هو لكي يصل المشفوع له الى حاجته [illegible] اما ان يكون نفعا ناله من مال [illegible]
او ضررا يدفع عنه وقد خالفت في ذلك المرجئة وقالت ان موضوعها انما هو لدفع الضرر عن المشفوع له

لامعنى

لا عذر وذلك ظاهر لان السيد قد كان لو دعى مثلا كما يشفع الى السلطان لمن يلحق حاجة من جناية الغير وقد يشفعه
ليطلع عليه وما يرى من النجاة فيقبلها بطوع ومتى قيل ان الشفاعة التي هي وسيلة لا ترجع الى ما ذكرناه فان الخاص
لو لم يشفع بانحطاط رسمه لكان لا يكون للشفاعة في رفع مرتبته ولا شيء غيره معنى قلنا ان هذا يعترف
لا وجه له بل لو جعل له في صلة هذا الباب النفع ويرجع بدفع الضرر اليه لكان اولى وبه يحصل لك تحليل
الجملة العلم بان الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من اهل الصلاة خلاف ما تقوله المجبرة وقد تعلقوا في ذلك بما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقالوا ان النبي صلى الله عليه قد نص على صحة ما ذهبنا اليه فيكون
ان هذا الخبر لم يصححه اولا ولو صح فانه مقبول يطعن في الاحاديث النبي صلى الله عليه وسلم مما طريقه العلم ولا يصح الاحتجاج
به لانه معارض باخبار رويناها عن النبي صلى الله عليه في باب الوعيد نحو قوله لا يدخل الجنة نمام ولا مدمن خمر ولا عاق
وقوله من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالدا مخلدا الى غير ذلك وليس بان
يوجد بما اوردوه اولى من ان يوجد بما رويناه فيجب اطراحهما جميعا او حمل احدهما على الاخر على ما تقتضيه كتاب
الله وسنة رسوله ويقول المخالف شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اذا تابوا ومتى قالوا ان التائب في غنى عن الشفاعة
فلا فائدة فيها قلنا ليس يجب ذلك لانه قد يستحق التائب من الثواب قدرا يحبط بارتكابه الكبيرة ولا يبقى له الا
مقدار ما استحقه بالتوبة فيه حاجة الى ان يشفع ليتفضل عليه فان قالوا ان ذلك ليس بعد وعد الله به حيث يقول
ويزيدهم من فضله فلا سبيل للشفاعة وما حاجة الى ما ذكرتموه قلنا ان الله لم يذكر انه يزيدهم من فضله بدون شفاعة
الى صاحبه ولا يمتنع ان يكون التفضل انما يكون بشفاعته عليه السلام وعلى انه ليس يجب ان يكون ذلك التفضل هو هذا
الذي قد وعد به بل لا يمتنع ان يتفضل عليهم نوعا آخر من التفضل بفضله او يقع ما يطوع وقد قالوا ان هذا يدل
على ان الشفاعة انما تستحق لاهل المعاصي وذلك لانه نفع مكروها في جنب الطاعات فان قيل ان الشفاعة التي صح عليه
ليتقاعد عن الحبط بمعصيته من الثواب فسئل له ان ذلك قد يحبط ويبطل ذخره ممن يستحق فكيف يصح عوده
بالشفاعة من بعد ذلك ولا لم يرحمه السلطان لانه انقطع عنه وقولهم اللهم اجعلنا من اهل الشفاعة فلو كان

الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء أن يجعلهم الله من الفساق وذلك خلف

فإن قالوا السؤال لازم كما أنفقت عليه فقد يعقب على قولهم اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل

التوبة لم يلزم منه أن يكون هذا الدعاء أن يجعلهم فساقا مذنبين جهلا جاز مثله ههنا قلنا أن بين

الموضعين فرقا وإلا عندكم أن الشفاعة لا تنفع ولا تثبت إلا مع الإلحاق فسؤال الله ودعاه حتى يجعله

من أهل الشفاعة دعائه حتى يجعله من أهل الفسق وليس كذلك الحال في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين

ومن أهل التوبة لأن هذا القول يحسن من أصحاب الصغائر والكبائر جميعا حتى يحسن من الأنبياء وأيضا قد

يفعله من المباحات الأولى وترك ما يجب مما هو معصية فإذا كان ذلك في جواز حسن هذا الدعاء

بهذه الدعوة ولم يحسن الدعاء بأن يجعلنا الله من الساعين بطلب الأفعال القبيحة والمخلين بالواجبات

عند ذكرنا أن التوبة قد يحسن على الأنبياء أصلا وليس هكذا حال الشفاعة عندكم فإن النبي

صلى الله عليه وآله من أن يعلم أنه لو لم يشفع له عاقبه الله تعالى بما ارتكبه من الكبائر على زعمكم الآن بهذه

الدعوة لم يشفعوا إنما هم عليها أن يسهل الله تعالى لهم السبيل إلى التوبة ما الاشتراط وما يجري

مجرى ذلك على من يسلك الدعوة والمتكلمين أن يتكلموا علينا بهذا الكلام فالمرء ما لم يكن من أهل

الكبائر لم يحسن شفاعته في موضوع مسائلهم ويقال لهم أيضا

ما قولكم فيمن حلف بطلاق امرأته أنه لا يفعل

الأمانة بحقوقه الشفاعة التي يلزمه أن يرتكب

الكبائر ونصرة أهل الفسوق والعصيان

ولا بد من بلى وحسب كمذهبنا حاله فإذا فعل هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الباب

الأصل الرابع

الاصل الرابع من الاصول الخمس وهو الكلام في المنزلة بين المنزلتين

فصل اعلم ان هذا الفصل كلام في
الاسماء والاحكام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين ومعنى قولنا انه كلام في الاسماء والاحكام هو انه
كلام في ان صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه
اسم المؤمن وانما يسمى فاسقا وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرد له
حكم ثالث وهذا الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين فان صاحب الكبيرة له
منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل له منزلة بينهما
اذا ثبت هذا فاعلم ان المكلف لا يخلو حاله من احد امرين فاما ان يكون مستحقا للثواب
او يكون مستحقا للعقاب فان كان مستحقا للثواب فهو من اولياء الله تعالى وان كان مستحقا للا حر
فهو من اعداء الله تعالى ثم انه ان كان مستحقا للثواب فلا يخلو اما ان يستحق الثواب العظيم او يستحق
ما دون ذلك فان استحق الثواب العظيم فلا يخلو اما ان يكون من بني آدم اولا فان لم يكن من بني
آدم فانه يسمى ملكا ومقربا وما يجري هذا المجرى واذا كان من بني آدم فانه يسمى نبيا ومصطفى
ومختارا الى ما شاكل ذلك واذا استحق ثوابا دون ذلك فانه يسمى مؤمنا برا تقيا صالحا كاسوا
كان صالحا من الانس وان كان من اعداء الله تعالى فلا يخلو اما ان يكون مستحقا للعقاب العظيم
او العقاب دون ذلك فان كان مستحقا للعقاب العظيم فانه يسمى كافرا والكفر انواع منه
ذلك النفاق وهو ان يستر صاحبه حاله ويظهر ومنه الارتداد وهو ان يكون كافرا
مسلما ثم خرج الى الكفر ومنه التهود والتنصر والتمجس ونعد ذلك وشرحه يطول
وان استحق عقابا دون ذلك فانه يسمى فاسقا ولما فصلنا هذه الجملة التي تقدمت ان نذكر حقيقة
المدح والذم والتعظيم والتحقير والاستخفاف والاهانة والثواب والعقاب والموالاة
والمعاداة اجود جهة يتكلم عليها وعلى غيرها فنقدم على ما جمعناه ههنا فقولنا
المدح هو كل قول ينبئ عن عظم حال الغير فهو اذا قول يقع على وجه دون وجه وكل
ما وقع على وجه دون وجه فلا بد فيه من القصد كالخبر وكون الكلام حلا فانه لما جاز ان يقع حالا
وحالا لا يقع والا يكون حالا لم يكن بد من قصده ولمكانه قلنا ان المدح على ضربين
احدهما مدح يستحق به الثواب وذلك نحو المدح المستحق على اداء الواجبات واجتناب المقبحات
والثاني مدح لا يستحق بهذه الطريقة وعلى هذا الوجه وذلك كالمدح على استواء الاعضاء
وحسن الوجه والقد والقامة وغير ذلك واما الذم فهو كل قول ينبئ عن اتضاع حال
الغير ويعتبر فيه القصد كما في المدح وهو ايضا على وجهين احدهما يستحق على الطريقة
التي يستحق العقاب بها وذلك كالذم المستحق على الاخلال بالواجبات والاقدام على المقبحات

الدي ثم بالطريق سحقا

والثاني لا يستحق على هذه الطريقة ولذلك لا يحسن الذم على دمامة الخلقة والشلل والعرج وما
شاكل ذلك وأما التعظيم والاستخفاف فهما كالمدح والذم سوى أنهما يستعملان في القول
والفعل جميعا والمدح والذم لا يستعملان إلا في الأقوال وأما التبجيل فهو رفع منزلة الغير
فوق ذا حاله المدح والتعظيم ولهذا لا يقال فلان يبجل الله تعالى كما يقال يعظمه ويمدحه
لما كان التبجيل يرجع به إلى رفع منزلة الغير وذلك في الله غير متصور وليس كذلك المدح والتعظيم
فإنه ليس بأكثر من قول أو فعل ينبئ عن عظم حال الغير وذلك ثابت في الله تعالى وأما الثواب فهو
كل نفع مستحق على طريق التعظيم والإجلال ولا بد من اعتبار هذه الشرائط فلو لم يكن منفعة
وكان مضرة لم يكن ثوابا ولو لم يكن مستحقا لم ينفصل عن التفضل وكذلك فلو لم يكن مستحقا
على سبيل التعظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض وإذا كملت هذه الشرائط كلها فهو ثواب
وأما العقاب فهو كل ضرر محض مستحق على سبيل الاستخفاف والنكال ولا بد من أن يكون ضررا
لأنه لو كان منفعة لم يكن عقابا وكذلك فلو لم يكن مستحقا لم ينفصل عن الظلم وهكذا فلو لم يستحق
على سبيل الاستخفاف والنكال لم ينفصل عن الحدود التي تقام على التائب وعن هذه الآلام
والمصائب النازلة من جهة الله تعالى وأما الموالاة فهي مفاعلة من الولاية والولاية قد تذكر ويراد
بها النصرة كما قال الله تعالى لا مولى لهم أي لا ناصر لهم وقد تذكر ويراد بها الأولى قال الله تعالى إنما وليكم
الله ورسوله الآية أي الأولى بكم إنما هو الله ورسوله والموصوف بهذا الوصف وقد تذكر ويراد
بها المحبة وهو أن يريد نفع الغير يقال فلان ولي فلان أي يريد خيره ولذلك لا يستعمل في القديم تعالى
لأن النفع والضرر يستحيلان عليه وإذا استعمل قيل فلان ولي الله فإن ذلك على طريق التوسع والمراد
به أنه يريد نفع أولياء الله تعالى أو يريد الخير لهم وإذا قيل إن الله ولي المؤمن فالمراد أنه يريد إثابته
والتفضل عليه وأما المعاداة فهي مفاعلة من العداوة أيضا ومعناه إرادة نزول الضرر بالغير
وإذا قيل فلان يعادي الله فالمراد به أنه يريد نزول الضرر بأوليائه وإذا قيل في الله تعالى إنه عدو
فالمراد أنه يريد معاقبته **فصل** وإذ قد عرفت حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها عدنا
إلى المقصود بالباب وجملة القول في ذلك أن الغرض بهذا الباب هو الكلام في أن صاحب
الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وإنما يسمى فاسقا وقد جعل رحمه الله الكلام في ذلك
فصلين أحدهما في أنه لا يسمى مؤمنا خلافا لما تقوله المرجئة والثاني أنه لا يسمى كافرا خلافا لما
تقوله الخوارج والذي يدل على الفصل الأول وهو الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا
هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكابه الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة وثبت أن اسم
المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة وإذ قد ثبت هذان الأصلان
فلا إشكال في أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنا ونحن إن منعنا من إطلاق هذا الاسم
على صاحب الكبيرة فلا نمنع من إجرائه عليه مقيدا نحو وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه

لا يمنع ان يفيد الاسم باطلاقه ما لا يفيده اذا قيد فانك تعلم ان الرب اذا اطلق ينصرف الى القديم تعالى
واذا قيد جاز ان يراد به غير الله تعالى فيقال رب الدار ورب البلد وقد خالفنا في ذلك ابو القسم
وقال ان هذا الاسم يفيد مقيده ما يفيده مطلقه والشاهد على ذلك قوله تعالى وجنة عرضها كعرض
السماء والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسله وذلك مما لا وجه له فان المعلوم ان المراد بالاية
ان الجنة التي ذكرها الله تعالى انما اعدت للذين امنوا بالله ورسله بشرط اذا اتوا بالواجبات واجتنبوا المحرمات
وانما اقتصر على هذا القدر في الاية لما قد ثبت في اية اخرى وذكر الشرط في الفعل وهذه الجملة
تبنى على ان المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم وانه على معنى غير موضوع اللغة
اما الذي يدل على انه صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم هو انه تعالى لم يذكر اسم المؤمن الا وقد
قرن اليه المدح والتعظيم الا ترى الى قوله تعالى قد افلح المؤمنون وقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم
يذهبوا حتى يستاذنوه الى غير ذلك من الايات واما ما يدل على انه على معنى في الاصل هو انه لو
كان بمعنى ما كان عليه في اللغة لكان يجب اذا صدق المرء غيره او امنه من الخوف ان يسمى مؤمنا
وان كان كافرا ولكان يجب ان لا يسمى الاخرس مؤمنا لانه لم يصدر من جهة التصديق ولكان يجب الا يزول
بالذم وان يقع به لان الاسماء المشتقة هذه سبيلها الا ترى ان الضارب لما كان اسما مشتقا من
الضرب ووقع من جهة الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالندم ونحوه وكذلك الشاتم والضارب ومتى قيل
السارق الظالم مع انه مشتق من الظلم لم يجر اجراؤه على التائب وان بالتوبة والندم قد احبط
عن ذلك وسائر ما لم يجر اجراؤه على التائب لا لامر يرجع الى موضوع اللغة بل لانه يوهم الخطأ
ولهذا لا يجوز من الله تعالى ان يسمي التائب ظالما لما لم يبق فيه هذا المعنى وايضا فكان يجب الا يسمى المؤمن مؤمنا
الا حال استعماله بالايمان فان هذا هو الواجب في الاسماء المشتقة من الافعال الا ترى انه لا يسمى الضارب
ضاربا الا وهو مشتغل بالضرب والا المصلي مصليا الا وهو مشتغل في الصلاة فاما ان يرد المتقدم
والصلاة الى ما لم يشتغل عليها فانه لا يقال له مصل اسم فكان يجب فيمن امن بالامس الا يسمى اليوم مؤمنا
بل يقال كان مؤمنا وقريب من هذا الكلام ما يحكى ان بعض مشايخنا الزم ابن فورك في كلام
جرى بينهما ان يكون المؤمن ونحوه اسمها ان محمدا كان رسول الله فانكر الملزم ذلك واقيم فامر
بموضع نكاله وجز برجله واحد ما يدل على ذلك ايضا هو انه لو كان بمعنى على الاصل لكان
يجب الا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم وبين مقيده ومعلوم خلافه وذلك فاعلم ان ههنا اسماء
اخرجها الايمان بعلة من الاصل الى الشرع والكلام في ذلك مما يصح اذا اشتاجر نقل الاسماء من اللغة
الى الشرع وان ما هو جائز فهو باب اما الذي يدل على ان نقل الاسماء جائز هو ما قد ثبت ان اهل
الشرع عقلوا بالشرع معاني كثيرة لم يعقلها اهل اللغة ولا وضعوا لها اسما فلا يمتنع ان يتبع
اهل الشرع من اللغة اسامي لها قد عرفت بالشرع بل الحكمة تقتضي ذلك وكان [illegible]
شناعة

اسما ع

من الصناعات. ولنا ايضا أن مخالفة الشريعة في اللغة انما تعرف بهما ووضع التسمية بهما ومن غيرها
فكما أن له أن يضع لكل واحدة منها اسما بل الحكمة تقتضي ذلك كذلك ههنا والذي يدل
على أن ما قلناه جائز فهو موجود ثابت وظاهر أن الصلاة كانت في الاصل عبارة عن الدعاء والآن صارت
بالشرع اسما لهذه العبادة المشتملة على هذه الاركان المخصوصة وكذلك الصوم فقد كان في الاصل
عبارة عن الامساك والآن صار بالشرع اسما لامساك مخصوص في وقت مخصوص وكذلك الزكاة كانت
في الاصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع اسما لاخراج قطعة من المال مخصوصة اذا ثبت هذا
فان قولنا مؤمن من هذه الاسماء التي نقلت من اللغة الى الشرع وصار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم
وكما أن قولنا مؤمن جعل في الشرع اسما لمن يستحق التعظيم والاجلال وكذلك قولنا مسلم جعل بالشرع
ايضا اسما لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما الا من جهة اللفظ والكلام في ذلك يقع في موضعين
احدهما أن قولنا مسلم غير مبقا على ما كان عليه في الاصل والثاني أن الشرع جعله اسما لمن يستحق
المدح والتعظيم أما الذي يدل على أنه غير مبقى على الاصل أنه لو كان مبقى على الاصل لكان يجوز
اجراؤه على الكافر اذا انقاد للغير والمعلوم خلافه ولكان يجب أن لا يجري على الساهي والنائم لان
الانقياد غير متصور منهما ولكان يجب أن لا يسمى المرء بهذا الاسم الا المشتغل به دون من سواه من اهل الاسلام
ومتى قيل كذا نقول فلما ... لم يجر على هذا الاسم اصحاب النبي عليه السلام مسلمين جملة وقد
عرف خلاف ذلك ولكان يجب ايضا ... الاسم بالقدم ... وقد عرف خلافه ومما يدل
على ذلك قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة
ثم انه سمى هذه الجملة دينا بقوله ... ثم انه قال ان الدين عند الله الاسلام ولو كان مبقى على اصل اللغة لم
يصح ذلك لانه في الاصل غير مستعمل في اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وهذا كما يدل على أنه غير مبقا
على ما وضع له في الاصل فانه يدل على أنه المنقول الى ... يستحق المدح والتعظيم كالمؤمن سواء ومما
يدل على أن الدين والاسلام واحد قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والمعلوم أن
... دينا يقبل منه ومما يدل على ذلك ايضا قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين فلو لم يكن احدهما هو الآخر لكان لا يصح الاستثناء على هذا الوجه ومما يدل على ذلك
اخبار رويت عن النبي صلى الله عليه من جملتها قوله صلى الله عليه بني الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن
محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج بيت الله الحرام
وفي بعض الروايات والعمرة ومن ذلك قوله الاسلام بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة أن لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق واما الذي يدل على أن اسم المسلم صار بالشرع اسما لمن يستحق
المدح والتعظيم كالمؤمن سواء فلانه تعالى ذكر لفظ المسلم ... يدل على أنه يستحق للمدح
قال الله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات ... عسى ربه
ان طلقكن أن يبدله ازواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات الى غير ذلك من الآيات
وقد خالفنا في ذلك بعض الناس وفرق بين المؤمن والمسلم واستدل على ذلك بقوله تعالى

قالت

قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فأثبت الله فصلاً بين الإيمان والإسلام
ولو كانا جميعاً بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه وجوابنا عن ذلك أن أكثر ما فيه أنه لا يستعمل
الإسلام في هذا الموضع على الحد الذي كان يستعمله أهل اللغة مجازاً ونحن لا نمنع من وجود المجاز
في كتاب الله عز وجل وما أنكرنا أنه كان الإيمان في المؤمن فقد استعمله الله كذلك في كتابه وأراد
به ما وضع له في الأصل نحو قوله يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله إلى غير ذلك من الآيات وقد انفصل
بهذه الجملة الكلام في حقيقة الإيمان وجملة ذلك أن الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء
الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطاعات
الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة
والذي يدل على صحته أن الإيمان اسم [illegible] من الدين فإذا ثبت أنه من الدين ثبت أنه
من الإيمان لأن الدين والإيمان واحد وقد احتج أبو علي وأبو هاشم لهذا فقالوا لو
كان النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك النافلة وأخل بها أن يكون تاركاً للإيمان ويصير
بذلك ناقص الإيمان غير كامله وقد عرف خلافه وجوابنا عن ذلك أن هذا لا يصح لأنه إنما لم
يجز أن يجري عليه هذا الاسم ويقال إنه تارك الإيمان وإنه غير كامل الإيمان لأنه يوهم الخطأ ويقتضي
أن يكون مستحقاً للذم حتى لو لم يقتض ذلك جاز أن نصفه به كما يجوز أن نصفه بأنه تارك للنوافل
فقط بما فاته يبين ذلك ويوضحه أن الكبير والصغير يتعارفان في الطاعات جملة الفرائض منها والنوافل
ثم ليس يجب إذا أخل بالنافلة أو تركها أن يقال إنه غير كامل التقوى وإنه ناقص التقى لا لوجه سوى
ما بينا أنه من أن ذلك يوهم استحقاقه للذم والتعرض لذلك فهما فهذا هو حقيقة الإيمان عندنا
وقد ذكر بعد ذلك ما يقوله المخالف وعدهم وجملة ذلك أن كلام المخالف في حقيقة الإيمان
مختلف فعند النجارية وجهم أن الإيمان إنما هو المعرفة بالقلب وذلك مما لا يصح لأنه لو كان كذلك لكان
يجب فيمن عرف الله [illegible] وجحد أو لم [illegible] لكن لم [illegible] من العاصي [illegible] أحد [illegible] أن يكون
مؤمناً وقد عرف خلافه وذلك وعند الكرامية أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهذا يوجب عليهم أن يكون
المنافق الذي يظهر الإسلام بلسانه ويقر به مؤمناً والمعلوم من دين النبي صلى الله عليه ودين الأمة ضرورة خلافه
وقد ذهبت الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب وهذا كالأول فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ
من طريق العربية إذ التصديق هو قول القائل لغيره صدقت وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب
وبعد فلو كان كذلك لوجب فيمن لم يقر بالله وبرسوله ولا عمل بالجوارح أن يكون مؤمناً بأن يكون
قد صدق بقلبه وذلك خلاف القول وإنما انتهى الكلام مع هؤلاء في الكلام أنه معنى قائم
بذات المتكلم وأنه ليس يرجع به إلى ما نعقله من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة وقد
أفسدنا مقالتهم هذه وصححنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا نعيده ههنا
ثم تكلم رحمه الله بعد هذه الجملة في بقية الأسماء وجملة ذلك أن الأسماء تنقسم إلى شرعي وإلى عرفي
وإلى لغوي فاللغوي نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة يداً والحائط جداراً [illegible]

أو الأعمال

والعرفي نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابة مع ان هذا الاسم في الاصل كان اسما لكل
ما دب على وجه الارض وتسميتهم هذه الآنية المخصوصة قارورة مع انها كانت في الاصل عبارة
عن كل ما يستقر فيه الشيء والشرعي ينقسم الى ما يكون من اسماء الدين وذلك نحو الاسماء التي تجري
على الفاعلين نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر والى ما لا يكون كذلك وذلك نحو الصلاة فقد كانت في
الاصل عبارة عن الدعاء ثم صارت بالشرع اسما لهذه العبادة المخصوصة والزكاة فقد كانت في الاصل
عبارة عن النماء والطهارة ثم صارت بالشرع اسما لاخراج طائفة من المال الى غيره ونحو الصوم والحج
وما شاكلهما وتنقسم الاسماء قسمة اخرى الى ما يفيد المدح والتعظيم والى ما يفيد الذم والاستخفاف
والى ما لا يفيد واحدا منهما فالاول ينقسم الى ما يفيد المدح بمجرده وذلك نحو قولنا مؤمن ومتقي
والى ما يفيد بواسطة وقرينة وذلك نحو قولنا مصلي ومطيع فان دلالته على استحقاق صاحبه
المدح والتعظيم مشروطة باجتناب الكبائر وما يجري مجراها والثاني ينقسم الى ما يفيد الذم بمجرده
وذلك نحو قولنا فاسق ومتهتك وملعون او ما يجري هذا المجرى والى ما يفيد بواسطة وقرينة وذلك
نحو قولنا ظالم وعاص فان دلالته على استحقاق الذم مشروطة بان لا يكون معه طاعة اعظم
من تلك المعصية ولولا ذلك صح من الانبياء ان يصفوا انفسهم بالظلم على علمهم بانهم لا يرتكبون الكبائر
ولا يستحقون الذم ولا العقوبات فلو ان المراد بهذا الاسم الذم بمجرده لما اطلقوه على انفسهم
وعلى من هو مؤمن قلنا انه لو لم يوهم الخطأ جاز على انه موضوع على ما ذكرناه واما ما لا يفيد وموانع
واحدا منهما فنحو قولنا آكل وشارب وماش وساع وداخل وخارج وقائم وقاعد فان هذه الاسماء
مما لا حظ لها في افادة المدح والذم ويجوز اجراؤها على المؤمن والفاسق جميعا واذ قد عرفت من
حال الاسماء هذه الجملة التي عرفتها فاعلم ان ما يفيد المدح بمجرده لا يجوز اجراؤه الا على من يستحق
المدح والتعظيم وكذا ما يفيد الذم بمجرده لا يجوز اجراؤه الا على من يستحق الذم فاما ما لا يفيد المدح
والذم بمجرده وانما يفيده بقرينة فانه يصح اجراؤه على كل المكلفين اذا وقع منه ما يقع واذ قد
فرغنا من الكلام في ان صاحب الكبيرة لا يجوز ان يسمى مؤمنا وما يتصل به فانا نذكر بعده الكلام
في انه لا يجوز ان يسمى كافرا على ما سنتناوله بعده ان شاء الله

فصل والغرض به الكلام

في ان صاحب الكبيرة لا يسمى كافرا والخلاف فيه مع الخوارج على ما تقدم ونحن نذكر اولا حقيقة
الكفر اعلم ان الكفر في اصل اللغة هو الستر والتغطية ومنه سمي الليل كافرا لما ستر ضوء الشمس عنا
قال الشاعر: فتذكرا ثقلا رثيدا بعدما ... القت ذكاء يمينها في كافر
وقال آخر: حتى اذا القت يدا في كافر ... واجن عورات الثغور ظلامها
قال الله تعالى ليعجب بهم الكفار
اي الزراع هذا في اللغة واما في الشرع فانه جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ويختص
باحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين وله شبه بالاصل
كان من هذا حاله صار كانه جحد نعم الله عليه وانكرها وستر شكرها اذا ثبت هذا ومعلوم
ان صاحب الكبيرة لا يستحق العقاب العظيم ولا يجري عليه هذه الاحكام فلم يجز ان يسمى كافرا في الاصل

في الكلام على الخوارج أن يحتجوا عليهم الخلاف سواء كان هذا الخلاف ولا يخلو إما أن يكون خلافا
من جهة اللفظ أو من طريق المعنى فإن خالفونا من جهة اللفظ وقلنا إن صاحب الكبيرة يسمى كافرا ولا
نعم لأنا قد ذكرنا أن الكافر هو اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويستحق أن تجرى عليه هذه الأحكام المخصوصة
وليس كذلك الفاسق وإن خالفونا من جهة المعنى وقلنا إنه يستحق العقاب العظيم ويستحق أن تجرى الأحكام
عليه كالكافر سواء قلنا إن هذا خلاف ما عليه الصحابة والتابعين لأنهم اتفقوا على أن صاحب
الكبيرة لا تحرم المناكحة ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين هذا على الجملة وإذا أردت
تفصيل ذلك فعليك بتتبع أحوال من ظهر علمه في أهل المعنى ومعلوم أنه لم يستبد بعضهم ولا تبرأ من بعضهم
وكذلك فإن شيوخهم كعمرو وأصحابه لما استدلوا على إكفارهم قالوا إن الكفر هو وأفعالهم أفعال المسلمين
قالوا لو كانوا مسلمين لما قاتلناهم كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا فلم يسمهم كفارا ولا مسلمين وإنما
سماهم بغاة وقوله عليه السلام حجة على أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن فإنهم ربما ينكرونه وربما يقولون
في إسلامه واحدهما يدل على أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يكون كافرا أبدا اللعان فإن اللعان إنما
يثبت بين الزوجين فلو كان الفاسق كافرا لكان لا بد أن يخرج أحد الزوجين بقذفه صاحبه عن الإسلام
فينقطع بها عصمة الزوجية ولا احتياج إلى اللعان فإنه لم يشرع بين الأجنبيين وإنما يجري بين الزوجين
فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافرا ولا أن يجرى عليه أحكام الكفرة ولا يجوز أن يسمى بذلك
فإنه لا يجوز أن يجري عليه ما يعد كفرا مخصوصا ولا يسمى يهوديا ولا نصرانيا ولا مجوسيا لأن هذه
الأسامي اختصاصه بأحكام وليس يحق الفاسق شيئا من تلك الأحكام وكما لا يجري عليه شيء من هذه
الأسماء فكذلك لا يجوز أن يسمى كافرا لنعم الله خلافا لما يحكى عن ابن مرو جماعة من الخوارج لأن هذا
اللفظ في بعض قولنا ساتر نعم الله عدو لله ومعنى قولنا ساتر نعم الله أنه يغمر ويستر نعم الله ونعم معظم
له عليها فيعصيه هو لا يغمر ويستر نعم الله ولا يعظمه عليها ولا يشكر وكم من هذا حاله فكيف
يطلق هذا الاسم على الفاسق وكما لا يجوز أن يجري عليه شيء من هذه الأسماء ولا الأحكام التي سبقت فكذلك
لا يجوز أن يسمى منافقا خلافا لما ذهب إليه الحسن والبكرية والذي يدل على فساد هذا المذهب المناظرة
الجارية في ذلك بين عمرو بن عبيد وبين الحسن فإنه قال للحسن أتقول إن كل نفاق كفر قال نعم قال فتقول إن
كل فسق نفاق قال نعم قال فيجب في كل فسق أن يكون كفرا وذكر ما لا يعلمه أحد وجملة هذه الجملة
أن المنافق صار بالشرع اسما لمن يستحق العقاب العظيم لأنه يبطن الكفر ويظهر الإسلام وصاحب الكبيرة
ليس هذا حاله فلا يستحق هذا الاسم وقيل إن النفاق وليس بأكثر من أن يظهر خلاف ما أسره وأبطنه
وهذا جائز من يرائي ويظهر للناس أنه دين وإذا هو بخلافه قلنا إن هذا الذي يقوله إنما يصح من
طريق اللغة ونحن قد بينا أن المنافق صار بالشرع اسما لهذا الكافر المخصوص يبين ذلك أن اللغة
لم يستعمل بين أن يكون ما أبطنه الإسلام أو الكفر فكان يجب إذا أبطن بعض الناس الإسلام وأظهر الكفر
لضرورة أن يسمى منافقا والمعلوم خلافه وقد أصح الحسن لمذهبه بوجهين أحدهما
الأول هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء فلا يمنع إجراء هذا الاسم عليه

حكام

صه ع

حس

مخصوصه

وجوابنا ليس يجب اذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم ان يشاركه في الاسم فمعلوم انه يشارك
الكافر في ذلك ولم يسم كافرا وبعد فانه لا يستحق الذم والعقاب على الحد الذي يستحقه المنافق
فان المنافق يستحق من احكام الكفر عليه اذا علم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة فانى
يتساويان في الحال فما فيه قال السائل ما يعتمده الحسن في المسألة قوله بان مرتكب الكبيرة علمت ان في
اعتقاده خللا وانه اذا اظهر الاسلام فذلك عن طمع في قلبه لانه لا يطوي عليه قال وعندي ذلك انه
لو كان معتقدا لله تعالى في العقاب والثواب لكان في حكم الممنوع من ارتكاب الكبيرة فمعلوم ان احدنا
اذا قال له غيره ان فعلت هذا او تركته عذبتك بهذا السيف لم يقدم على هذا الفعل وهو عالم بقدرته عليه
وانه لا يخلف في وعده ووعيده فانه يكون كالممنوع الا ان لا يفعل ما هدد بفعله او الا يترك ما
يفعل لو عنده وكذلك ههنا وهذا الوجه ظاهر الفساد فلم لانه ليس يجب فيمن اعتقد
الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه في وعده ووعيده ان يكون ممنوعا من ارتكاب الكبيرة
كبيرة ولو كان كذلك لخرج عن كونه مكلفا بل لم يستحق المدح والذم والثواب والعقاب وكيف
يصح المنع من ارتكاب الكبيرة لمعرفته بالله تعالى وعدله وحكمته وصدقه في قوله الكبيرة مع انه يجوز ان يتوب
الله عليه ويلطف له حتى يقلع عن ذلك ويندم عليه واما ما ذكره في السيف فهو انما ذلك لانه يصير
ممنوعا ملجأ حتى لو لم يصر ملجأ لكان الحال فيه كالحال فيما نحن بصدده وربما يحتج بوجه ثالث وهو قوله تعالى
ان المنافقين هم الفاسقون وهذه الاية في موضع الخلاف فان اكثر ما فيه ان المنافق فاسق وليس
ان الفاسق منافق وفيه وقع النزاع ومن ضعفها قال بعض اصحابنا ان ما اخترناه من المذهب
مجمع عليه مستوفي الناس على احكامهم في صاحب الكبيرة وقول بعضهم انه كافر وقول البعض انه مومن
وقول الحسن انه منافق ولم يختلفوا في انه فاسق فاخذنا بما هو المجمع عليه وتركنا ما هو المختلف والى هذا
اشار الصاحب بقوله في الكافية تسميته موافق لقول جامع وخصمي خارق
وقد عاد رحمه الله الكلام في الاسماء الدينية فاعتبرها جاهرا والحكها عن فائدة حديثه لسانه تعالى اعلم
ان المكلف اما ان يستحق الثواب او يستحق العقاب فان استحق الثواب فاما ان يستحق الثواب العظيم
او يستحق ثوابا دون ذلك فان استحق الثواب العظيم فلا يخلو اما ان يكون من بني ادم او لا فان لم يكن من
بني ادم سمي ملكا وسبعه قولنا مقرب وما شابهه وان كان من بني ادم سمي نبيا وسبعه قولنا مختار
ومجتبا ومصطفى وما يجري هذا المجرى وان استحق ثوابا دون ذلك فانه سمي مومنا وسبعه من الاسماء
ما يقاربه نحو قولنا تقي وصالح الى غير ذلك هذا في المستحق للثواب واما المستحق للعقاب فلا يخلو اما
ان يستحق العقاب العظيم او عقابا دون ذلك فان استحق العقاب العظيم سمي كافرا وسبعه
من الاسماء ظاهره نحو قولنا مشرك وزنديق وملحد الى غير ذلك فان استحق عقابا دون ذلك سمي فاسقا
وسبعه قولنا منتهك ملعون فاجر الى غير ذلك والعرض بحصول الكلام في هذه الاسماء
وذكرها هو ان يعلم انه لا يجوز اجراؤها الا على مستحقها فلا يسمى صاحب الكبيرة مومنا ولا
كافرا واذا قد عرفت ذلك من حال هذه الاسماء فقد وضح لك انها لا يجوز اجراؤها الا على المكلفين

المومن

وهي مسجد بيت المقدس ومسجد الكوفة من سائر المساجد ومساجد الائمة والصالحين ومن سائر [illegible] الدعا الا ان ندعو بما

[illegible]

[illegible]

الذين يستحقون المدح والذم والثواب والعقاب دون من لا يكلف على الاسم وفارق الحال فيها
الحال في الاسما المشتقة نحو قولنا ضارب وشاتم وكاسر فانه نحو الحال وجاز على المكلف وغير المكلف
وعلى المستحق للثواب ومن لا يستحقه اللهم الا اذا منع منه مانع نحو قولنا ظالم وعاصي وزان
وسارق فانه لا يجوز على المؤمن المستحق للثواب وان كان معناها حاصلا فيه منقول الشرع
المنع وهو انه صار بالعرف شاملا لمن يستحق الذم فكانه موضوع لهذا المعنى ولهذه الجملة التي
ذكرناها من ان هذه الاسما تتضمن استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب لم تكن جارية
على الله بل انها اسما للمكلفين اذ كانت على اوصاف مخصوصة وليس هنا حال الله تعالى فان قيل
اجاز اجراها على الله منا هنا اوليس ان المؤمن اسم من اسما الله تعالى قلنا ان هذا اللفظ اذا اطلق
على الله فالمراد به انه يصدق ويصدق انبيائه ورسله او انه يؤمن عباده من ظلمه وعدوانه وما يجري
مجرى العبث والاستحالة وما اورده رحمه الله بعد هذه الجملة وهو من لواحق هذا الباب

الكلام في الدعا

اعلم ان الدعا هو طلب المراد من الغير بشرط ان يكون المطلوب منه فوق الطالب
في الرتبة ولابد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السؤال والالتماس فانهما طلب المراد من الغير
وينقسم الى ما يكون دعا للغير والى ما يكون دعا عليه والدعا للغير اما ان يكون في حاله بمنافع
دينيه او دنياويه فان كان في حاله بمنافع دينيه من المدح والثواب فانه لا يخلو اما ان
يكون الداعي قاطعا على استحقاق المدعو له لتلك المنافع كان يكون قد علم ذلك من حاله بدلالة من
قبل الله عز وجل او سنة رسوله صلى الله عليه [illegible] علم وعلم او لا فان قطع على كون المدعو له
مستحقا جاز له الدعا من دون اعتبار شرط وان لم يقطع ولم يغلب ظنه على استحقاقه لا لكن حسن
منه الدعا ايضا ويكون مشروطا بالاستحقاق وان لم يشرطه فهو في حكم المشروط به هذا في الدعا
بالمنافع الدينيه واما الدعا بالمنافع الدنياويه فلا اختلاف بين هذه الاشيا الا اعتبار فانه
يجوز ذلك للمؤمن والفاسق والكافر جميعا هذا في الدعا للغير واما الدعا على الغير فانه يعود
القسمة التي ذكرناها من الدعا للغير فان الداعي ان قطع على استحقاقه لما يدعو عليه به فيحسن
منه الدعا عليه به ولا يحتاج في هذا الى ما له يقطع لمكانها على انه يستحق فان ذكر ما لا يكمل معرفته
بالمشاهدة وذلك بان شاهده يشرب الخمر او يزني ويقذف او يتولى غير ذلك بحالات وامارات
كون الغير مستحقا للثواب والرحمة والعرف في هذه الطريقة فمن المجوز ان يكون المرجع لمسكه
لمكان [illegible] العبا [illegible] غير الحسنة ولا مامون الغيب واما ما لا يقطع
على ذلك بل يجوز استحقاقه للعقاب ويجوز خلافه وذلك بان يكون قد شاهده يشرب الخمر ويسرق
او يزني او يقذف ونشأ ان غاب عنه ثم لم يدر حاله [illegible] فيحسن ايضا وان كان ما ذكرناه لعنه
والدعا عليه ويكون مشروطا بالاستحقاق ولا يحتاج التلفظ بهذه الشريطة فهي في الحكم كانه منطوق
بها وما اورده رحمه الله بعد هذه الجملة يدل على اللعنة وكان الاولى به ان يذكره مع اخواتها من
الذم والاستحقاق وما جا هذا المجرى وقد ذكرنا رحمه الله الطرد والتبعيد والنسبة الى
[illegible] اذا كان الغير يدعوه بالشرايط وكذلك قال ادعوني استجب لكم وقال امن يجيب المضطر اذا دعاه نعم لا سبيل

[illegible]

[illegible] المصلحة في خلافها واذا [illegible] المجيب يعلم ان المصلحة فيه واذا دعا بشرط ان يكون في اجابته من الرجا واليأس

[illegible]

شيئاً وهو دعوة الخطأ ونعت عنه مكان له بشكل لوحل التعيين

وفي الجملة انه لا يستعمل في الطرد عن كل خير بل عن خير مخصوص وهو الثواب ولهذا الاستعمال فمن حرم ما الخير ولذا ولم يرد في واحد منهما انه ملعون فهو اذا اخص من الذم والذم اعم منه واوسع فانه يستعمل في كل ضرر سواء كان من مصالح الدين والدنيا فعلى هذا يجري الكلام في ذلك وللخوارج في هذا الباب شبه منها قولهم ان الكافر انما سمي كافراً لانه يترك الواجبات واقدم على المقبحات وهذه حال الفاسق فيجب ان يسمى كافراً والجواب اما الاصل ان الكافر انما سمي كافراً لا حاله لانه اقدم على المقبحات بل الشرع جعله اسماً لمن يستحق العقاب العظيم ويجري عليه احكام مخصوصة على ما تقدم وليس كذلك حال الفاسق فانه لا يستحق العقاب على هذا الحد ولا يجري عليه هذه الاحكام حال احدهما الاخر فهذه شبهة عقلية ولهم شبه من جهة السمع كثيرة وتحريك كلها على وعن كلها على نمط واحد منها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قالوا بين الله انه لا يغفر الشرك ويغفر ما دون ذلك وقد اتفقنا على ان الكبائر غير مغفورة فيجب ان يكون معدودة في الشرك وفي ذلك ما نقوله وهي قلنا ان الآية مجملة مفتقرة الى البيان فما الاية على في ذلك بل نقول انا قد اتفقنا على ان لا يقع مغفورة انما هي للصغائر وان الكبائر فيجب ان يكون الكبائر ملحقة بالقبيل الذي لا يغفره الله وهو الشرك وجواب انهم رهنا الذي ذكرتموه انما وجب لو ثبت ان الشرك انما يكون شركاً لانه غير مغفور حتى يصح القياس عليه فيقال والكبيرة ايضاً غير مغفورة فيجب ان يكون شركاً وليس كذلك فلا يصح هذا الاستدلال **وبعد** فليس تسمية الكبيرة بالصغيرة لكونه غير مغفور فان صغيرة الكافر غير مغفورة ثم لم تكن كبيرة فكيف يصح هذا الكلام ومن جملتها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون قالوا وهذا نص صريح في محل النزاع والجواب انه لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لانه يقتضي الا يكون في العالم كافر لان من موضوع انما للعموم على ان من موضوع للعموم فكأنه قال ومن لم يحكم بجميع ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولا بد ان يعدل عن الظاهر واذا عدلتم عن الظاهر فليس بأن تأولوا ولينا فاوله على وجه يوافق الادلة فهو اولى لما ذكرناه ومن لم يحكم بما انزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر ولا خلاف فيه **وبعد** فان الآية وردت في شأن اليهود ولا يشك في كفر اليهود **واحد** ما يتعلقون به قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين قالوا بين الله ان تارك الحج كافر وفي ذلك ما نريده **قلنا** لا يتعلق لكم به فانه لم يقل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن تركه فهو كافر واذا احتمل في بيانه وحمله على ما تذهبون اليه فسرناه ونحمله على الحد الذي يوافق الادلة فنقول ومن ترك ذلك على وجه الاستحلال فهو كافر ولا شك في كفر من هذا سبيله **ومن** جملتها قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون قالوا بين ان مسودي الوجوه انما هم الكفرة ولا اشكال في كون الفساق من مسودي الوجوه فيجب ان يكونوا كفرة والجواب ان الآية لا تعم الكل وانما ... فان الكفر بعد الايمان ... ولكنه ... الكافر

رب بن

١٢٥

الا ملى وكلما هو اعتقاد لهم عن ذلك فهو اعتقاد باطل ثم يقول ليس يجب في تخصيص الله تعالى
بعض صور ذي الوجوه بالذكر ما يدل على ان لا صور ذا الوجه عنه فان تخصيص الشي بالذكر لا يدل على
نفي ما عداه على ما سنحكي مسالة من بعد ان شاء الله ومن جملتها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
الا الاشقى الذي كذب وتولى قالوا بين الله ان النار لا يدخلها الا الكافر وان الفاسق صاحب
الكبيرة من اهل النار فيجب ان يسمى كافرا والجواب انا لا نعلم ان هذه نار الا انه لا يدخلها وان لا
يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وليس هذا حال الفاسق فاذا لو كنا نستدل بهذا عليكم
لكان اولى وبعد فاخبر ما تعدّه الى ان تحكم بان لا يصلاها الا الاشقيا الذين هذا حالهم ما ذكره الله
فبان انه ليس هناك نار يصلاها غير الموصوفين بهذه الصفة وقد ذكرنا ان تخصيص الشي
بالذكر لا يدل على نفي ما عداه ومن جملتها قوله تعالى فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب
المشأمة ما اصحاب المشأمة قالوا قسم الله المكلفين هذين القسمين ومعلوم ان صاحب الكبيرة
ليس هو من القسم الاول فيجب ان يكون من القسم الثاني وفي ذلك ما نقوله والجواب انا نذكر في الآية
ان صاحب الكبيرة من اصحاب المشأمة ثم انه يجب ان يسمى كافرا وفيه وقع الخلاف فان جعلوا
الدلالة على ذلك قوله تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فذلك انه لم يدل على ان الكبيرة الا جور
ان يكونوا من اصحاب المشأمة وفيه ما ذكرنا ومن جملته ذلك قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور
قالوا الا استكثار صاحب الكبيرة مجازا فيجب ان يكون كافرا والجواب ان هذه الآية لا تدل على ما
يريدونه فان الانبياء عليهم السلام من المجازين ايضا وفي قولهم ان المراد وهل نجازي بهذا العقاب
عن الظاهر ويدل له فلم يكونوا فاحكاهم بالنار وبلا اولى ايضا فيقولوا ان المراد وهل نجازي بعذاب
الاستقبال الا للكفور ومن جملته ما يتعلقون به قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا والا يتعلق
لهم بهذه الآية اصلا فلسنا نمنع من دخول صاحب الكبيرة والا يمنع الآية اكثر من ذلك ومما يتعلقون به
قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الآية وقوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم
قالوا انه قسم المكلفين قسمين وقد اتفقنا على ان الفاسق ليس هو من القسم الاول فيجب ان يكون من
القسم الثاني وفي ذلك ما قلناه والجواب انا لا نسلم اتفاقنا على ان الفاسق ليس من القسم الاول فكذلك
اتفقنا على انه ليس من الذين لا يؤمنون بالله العظيم فكيف يصح ما قاله اصحابه ثم يقول لهم ان اكثر ما
في ذلك انه قسم الكلام قسمين ثم بين انه لا ثالث لهما وقد ذكرنا ان اثبات صفة لا يدل على نفي ما عداه
بيانه قال الله تعالى في قسمة الحيوانات فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على
اربع ثم لم يدل على ان الحيوانات لا يخرجون عن هذه الاقسام كذلك هاهنا ونردده ومن جملته قوله تعالى وان
جهنم لمحيطة بالكافرين بين الله تعالى ان الذين يحيط بهم النار انما هم الكفرة ولا شك ان الفاسق ممن يحيط
به النار فيجب ان يكون كافرا والجواب ان الآية لا تدل على ان النار محيطة بالكفرة ثم ليس انها لا
تحيط بالفسقة مع الكفرة وفيه وقع الخلاف بين ذكرنا ان الفاسق اذا دخل النار محيطة بالعلماء

ليس يخفى الا يكون في ذلك بين العلماء بل يجوز ان يكون فيه العلماء وعند العلماء واحد ما يتعلقون به قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة الآية ومن جحد مثقال ذرة الآية الى قوله المرتكبا ابى يبلى عليهم فكلهم بما يكذبون قالوا بين الله ان من جحد مثقال ذرة فهو كافر ومعلوم ان مثقال ذرة من اهل الكبائر قد جحد فيجب ان يكونوا كفرة وجوابنا ان الذي يقتضيه ظاهر الآية ليس الا ان من جحد مثقال ذرة فهو خاسر ونحن نقول ان صاحب الكبيرة خاسر ومتى قالوا ان الآية وردت في بيان الكفار قيل قال بعد بعدها المرتكبا ابى يبلى عليهم فكلهم بما يكذبون كان الجواب ان هذه الآية مستقلة بنفسها منفصلة عما قبلها فكيف يصح ما ذكروه وبعد فلا خلاف بيننا وبينكم ان صاحب الكبيرة ليس من الذين يا آيات الله فكيف يمكن هذا الاستدلال ومن جملة ما يذكرونه قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قالوا بين الله انه لا ييأس من رحمته الا الكفرة ومعلوم ان صاحب الكبيرة ايس من رحمته فيجب ان يكون كافرا وجوابنا انا لا نسلم انه ايس من روح الله وكيف يكون كذلك مع انه عارف ان رسول الله عليه وبلطفه فيجوز ان يتوب من عصيانه وتمحى عقابه واحد ما يستدلون به قوله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن قالوا ان الله صنف المكلفين هذين الصنفين وصاحب الكبيرة لا بد من ان يكون من احد الصنفين وقد ثبت انه ليس بمؤمن فيجب ان يكون كافرا وجوابنا انا قد ذكرنا غير مرة ان اثبات صنفين لا يدل على نفي ثالث وبعد فان لفظة من في قوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن للتبعيض فكأنه قال هو الذي خلقكم فبعضكم كفر وبعضكم امن وليس فيه انه لا ثالث هناك القسمين

فهذه جملة ما يتعلق به الخوارج **واما المرجئة** فقد تعلقت ان صاحب الكبيرة مؤمن بشبه منه جملتها قولهم لو كانت الصلاة من الايمان لوجب فيمن يترك صلاة واحدة ان يوصف بانه تارك للايمان وقد عرف خلافه وجوابنا ان هذا انما يلزم ان لو قلنا ان الايمان هو الصلاة فقط فان الصلاة بمجردها هو الايمان فاما اذا قلنا ان الصلاة من الايمان وجزء من اجزائه فان الذي يجب تاركه ان يكون تاركا لجزء من اجزاء الايمان وخصلة من خصال الايمان ومتى منعونا من اطلاق هذه اللفظة فانما نمنع ذلك لما فيه من ايهام الخطأ ولان ذلك يوهم الخطأ وبعض اصحابه للاسم فان كان لا بد ان يثبت هذا المعنى كان صحيحا وعند بعضهم في الكلمة اذا كان لها معنيان يصح احدهما ولا يصح الآخر لا يجوز من الحكيم اطلاقها كقولنا ان فلانا عاص لان العاصي في الحقيقة يتناول الصغيرة والكبيرة جميعا على انه لا يجوز لنا ان نطلق على الانبياء عليهم السلام عاصيا بانه المعنى الصحيح لايهامه الخطأ والله تعالى بعد ما اثبت حكمه ولم يثبت جملة هذا المانع جاز منه اطلاق وما هذا سبيله ولهذا قال وعصى آدم ربه فغوى يريد ما ذكرناه وفيه قال المحققة والحاجة بحال من حج الله ثم ليس يجب اذا تركه ان يقال فيمن يكن من حج الله كذلك فهذا ما لعلك عليه هذا في الحج والصوم فيعود البناء الى الصلاة من الحج والصوم لم ليس يجب فيمن ترك صلاة ان يكون تاركا للحج والصوم فهلا كان كذلك هنا **واحد ما يتعلقون** به قولهم لو كانت الصلاة من الدين لوجب لكان ان يجب فيمن قد ترك صلاة انه ان يكون قد ترك الدين ومعلوم

حلام

خلاف ذلك فأكثر ... عن هذا مثل الجواب بما تقدم وأحد ما يذكرونه في هذا الباب قولهم
لو كان المرجع بالإيمان إلى الإتيان بالطاعات والاجتناب عن المقبحات لكان يجب إذا أتى العبد بجميع
هذه الأشياء التي يعدونها أن لا يسمى مؤمنا وقد عرف خلافه قلنا إنا قد ذكرنا أن المؤمن
اسم لمن يستحق المدح والثواب لا لمن يأتي بالواجبات واجتناب المقبحات والعبد لا يشعر هو هنا
الفعل فلا يلزم قالوا لو كان الإيمان هو أداء الطاعات وترك المحرمات لوجب أن لا يجوز من الواحد
منا أن يقول أنا مؤمن على الإطلاق لأنه لا يعلم أنه قد أدى ما وجب عليه أمرا وكان يجب أن يقيد ويقول
أنا مؤمن إن شاء الله وذلك يوجب الشك والمعلوم أن من يقطع على أنه لا يشرك الكفر وجوابنا
أن هنا مجانبة ... فأما قول الأشعرية أن يقول الواحد منا لنفسه أنا مؤمن قطعا إذ لا يعلم ذلك من حاله
وما يفسده ذلك قولنا إن شاء الله فليس يقتضي الشك لأن هذه اللفظة موضوعة في العرف لقطع الكلام
على الاعتقاد فهذه جملة ما يتعلقون به من جهة العقل وأحد ما يتعلقون به من جهة السمع قوله
تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات قالوا لو كان الإيمان منقولا من اللغة إلى الشرع على الحد الذي
يدعونه لكان لا يحسن هذا العطف معه وليس لمن له قول أن الذين آمنوا وآمنوا وعملوا الصالحات
وذلك ما لا وجه له فليس لأن الإيمان معنى على مثل الوضع وجوابنا أما المدح أن كل لفظة
استعمل الإيمان فإنه لا يستعمل إلا في المعنى الذي قلناه وأنه لا يجوز استعمالها فيما وضعت له
في الأصل وإنما قلنا إن قولنا مؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والثواب من جهة
الله تعالى وإذا كان كذلك فلا مانع يمنع من أن يكون هذه اللفظة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية معناه
على مثل الوضع ولا يقدح في كلامنا ونحن نقول إنه ليس بعيد أن يكون العرض بذكر ذلك وعطف
عطف عليه وإن كان في معناه طريقة التفخيم وصار ذلك كعطفه بعد جبريل وميكائيل على سائر الملائكة
حيث قال ومن كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال وكعطفه الصلاة الوسطى على الصلوات
في قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وكقوله وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن

فصل في عذاب القبر

نوح فهذه جملة الكلام في هذا الفصل
وجملة ذلك أنه لا خلاف بين الأمة فيه إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم
التحق بالمجبرة ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا
يقرون به والكلام فيه يقع في أربعة مواضع أحدها في ثبوته والثاني في كيفيته والثالث
في الوقت الذي يقع فيه والرابع في فائدته أما ثبوته فالذي يدل عليه قوله تعالى مما خطيئاتهم أغرقوا
فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم الآية والفاء للتعقيب والإدخال للنار لا وجه له إلا التعذيب ويدل عليه
أيضا قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية ووجه الاستدلال به على عذاب القبر ظاهر
على أنه يختص بآل فرعون والأمر جميع المكلفين والدلالة التي تقدمت لا فرق بينها أصلا
ويدل أيضا ... ولو لم يكونوا في الحديث أن الموتى ما يعذبون في القبر والتبشير
ما يقوله ومتى قالوا إن أحدكم لا يعذب إلا من جاء الله بما الحكم من نطقه فيموت قلنا

وعملوا الصالحات

وأما

ان الاماته في الحقيقه انما هو ابطال الحيوه وان الحياه ونقول البنيه التي يحتاج هي في الوجود اليها
وذلك لا يصح في النطفه التي لم يكن جسما اصلا **وبعد** فهذا يثبت الاماته مرتين وعلى هذا الذي
ذكرتموه يصح ان يكون ذلك مرارا وقد قال الله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ولم يمر جا بعد
ذلك بل جعل نطفه على ما قال الله ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه
عظاما فكسونا العظام لحما الايه **ومما يدل** على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله مر بقبرين
فقال انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير احدهما كان يمشي بالنميمه والاخر كان لا يستنزه من البول
ويروى لا يستتر منه فان قالوا كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع انه يقتضي تعذيب الله عز وجل
المعاصي التي ليست الا صغيره معفو عنها قلنا المراد بقوله وما يعذبان من كبير عندكما ان المعصيه
في نفسها لا عن كبره فهذا هو الكلام في ثبوت عذاب القبر **واما الكلام في كيفيته**
ثبوته فاعلم ان الله تعالى اذا اراد تعذيبهم فلا بد من ان يحييهم لان تعذيب الجماد لا يصح ولا يعترض
ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله في الميت انه يسمع خفق النعال وانه ليعذب ببكاء اهله عليه
لان المراد بذلك انه يسمع بعد الحياه وبعد تعذيبه بعذاب القبر ظلم والله تعالى لا يفعل ذلك ونفيه قوله
عليه عن الميت ليعذب ببكاء اهله عليه اي بالوصيه بذلك فكان من عادة القوم الوصيه بالبكا
والنوح عليهم وكان لا بد من الاحيا ليصح التعذيب ولا بد من ان يخلق فيهم العقل ليحسن عندهم
التعذيب والا اعتقد المعذب انه مظلوم ولهذا المعنى قلنا ان اهل النار لا بد من ان يكونوا
عقلا هذا هو الذي نعلمه من جهة العقل **فاما** الكلام في ان ذلك كيف يكون فان الله يبعث اليه
ملكين يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيسالانه عن ربه وعن نبيه او يبشرانه حسبما وردت به الاخبار
فان ذلك مما لا يهتدى اليه من جهة العقل وانما الطريق اليه السمع **واما** الوقت الذي يبتدئ فيه العذاب
وبعض ذلك فيما الطريق اليه السمع ايضا ومن الجائز ان يكون بين النفختين على ما قال الله ومن ورائهم برزخ
الى يوم يبعثون فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فالبرزخ في اللغه انما
هو الامر الحائل العظيم ولا معنى له هاهنا الا القبر **واما** فائدة عذاب القبر فكونه مصلحه
للمكلفين فانهم متى علموا انهم ان اقدموا على المعاصي او اخلوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد
ذلك في الاخره كان ذلك صارفا لهم عن القبائح وداعيا الى الواجبات وما هذا سبيله وكان
في مقدور الله فلا بد من ان يفعله وكان يكون لطفا سمعا وذلك في اعتنا ولطفا للمعذب فان
تعذيبه يكون لطفا للملك الموكل اليه ذلك فهذه فائدته **واما** القوم الذين دفعوا عذاب
القبر وانكروه فقالوا لو كان له اصل لكان يجب في الناس ان يروا اثر العقوبه او المثوبه بالمعاقب
والمثاب فكان يشاهد عليه اثر الضرب وغيره وفي علمنا خلافه دليل على ان ذلك مما لا اصل له
قالوا ومما يؤكد هذا الكلام انه لو كان كذلك لكان يجب في المصلوب والميت الذي لم
يدفن ان يسمع انينه وان يشاهد ما يفعل به كل احد والمعلوم انا نرى مصلوبا اضطراب
المعاقب ولا نسمع له انينا البته فكيف يكون معذبا والحال ما قلناه **فالجواب** ان كثيرا ما في هذا

ان الناس وغيرهم لا يرون ان لعقوبة على المسيء ومن المجور ان لا يعذبه الله في هذه الحالة لانه التي
نطلع عليه الملائكة وغيرهم او يعذبه على وجه يستر عنهم لوجه من المصلحة يراه في ذلك وعلى انا قد
ذكرنا ان القول في هذا الباب انه لا بد لو جوز ذلك ان يماس التمحيص على ما دل عليه كلامه تعالى وفيما نذكره
في هذا الباب فيما يدعونه من انه يبعد ان يسمي ملكين احدهما منكر والاخر نكير حتى يكلا صاحب
القبر ثم يعذبانه او يبشرانه يسميه ملائكة الله تعالى بما لا يليق بهم وبما يقتضي الاستخفاف والذم وذلك
حالا وجه له وهو انما ارسلا قد صار من الاولاد له يدل على العقاب والا بد له من معذب ثم ان المعذب
يجب ان يكون الله تعالى ويجوز ان يكون غيره هذا في العقل على ان السمع ورد بانه تعالى يكل ذلك الى ملكين
يسمى احدهما منكر والاخر نكير ولا شيء في ذلك مما يدعونه علينا لان هذا مما اوله غير من الالقاب التي لا
حظ لها في افادة المدح والذم والثواب والعقاب وهو جار على طريقة العرب في تسميتهم
ابناءهم واعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من ان يقصد والده مدحا او ذما بل الكني
اسماهم وعلى انا لو جعلنا هذا الاسم من الاسماء المفيدة
لهو مقام الانسان على ما هو موضوع اللقب
فانه ليس يبعد قولنا منكرا اخذا من ان العقل لا يعرفه وان لا يعرف شخص من الاشخاص ملك من الملائكة
لم يدخل الملك في استحقاق الذم وهكذا في قولنا نكير فانه فعيل بمعنى مفعل وفعيل بمعنى مفعل
موجود في اللغة قال الشاعر وقصيدة بابلي الملوك حكمة اي محكمة فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل وقد يتصل بهذه الجملة الكلام في احوال القيامة

وما يجري هناك من وضع الموازين والمسئلة والمحاسبة وانطاق الجوارح ونشر الصحف وما
يجري هذا المجرى وجملة ذلك ان كل هذه الامور مما يجب علينا ان نقر به اما وضع الموازين
فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه فقال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم الاية الى غير ذلك من الايات التي تتضمن هذا المعنى ولم يرد الله تعالى بالميزان في هذه الايات الا
المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس لان الميزان وان ورد
بمعنى العدل في قوله وانزلنا معهم الكتاب والميزان فذلك على طريق التوسع والمجاز وكلام الله
يمنع العدل في قوله وانزلنا معهم الكتاب والميزان الى المجاز وليس ذلك ووجهه انه لو كان الميزان انما
مهما امكن حمله على الحقيقة لا يجوز ان يعدل عنه الى المجاز فدل على ان المراد الميزان المعروف الذي تثقل
هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى فدل على ان المراد به ما يتبين فيه ومعلوم انه
على ما يشتمل عليه الموازين فانا نسأل عن وجه الحكمة في وضع الموازين التي اشرنا ومعلوم ان اعمال العباد طاعاتهم
انما توضع لتوزن به الشيء ولا شيء هناك يدخله الوزن ونبين فيه فان الاعمال
ومعاصيهم اعراض لا يتصور فيها الوزن فصل ثم ليس يمتنع ان يجعل الله تعالى النور علامة للطاعة
والظلمة امارة للمعصية ثم يجعل النور في احدى الكفتين والظلمة في الكفة الاخرى فان رجحت كفة
النور حكم لصاحبه بالثواب وان رجحت الاخرى حكم له بالاخرى والمنع ذلك فكذلك لا يمتنع ان يجعل
الطاعات في صحائف ثم توضع صحائف الطاعات في كفة وصحائف المعاصي في كفة فايهما رجحت
حكم لصاحبه بها هو كيفية ذلك واما فائدته فهو ان يعلم بشره المؤمن وغم الكافر

هنا في نفسه وفيه فائدة اخرى تتعلق بالتكليف وهو ان المؤمن متى علم ان اعماله توزن على الملا كان
عند ذلك اقرب الى اداء الواجبات واجتناب المقبحات وهذه فائدة عظيمة **وأما الحساب** فمما
لا يجوز انكاره فقد قال تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله
مسرورا وليس معنى محاسبة الله تعالى ايانا انه يجري علينا ما يجري المحاسبة بين الشريكين والمتعاملين
فان ذلك فيما بيننا انما يكون بعقد الاصابع وما يجري مجراه وليس هكذا محاسبة الله تعالى ايانا
فان ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلوبنا انه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا فقط
الاحوال بالاكثر وعلى هذا صح ذلك شرعه على ما دل عليه قوله تعالى ان الله سريع الحساب ومن هاهنا
استدل مشايخنا بهذه الاية على انه تعالى لا يجوز ان يكون جسما والا كان لا يتأتى منه محاسبة هذه الخلائق
بسرعة ولا امكنه خلق العلم فيهم فكان يعسر عليه ولا امكنه الا في مدة مديدة وزمان طويل وفي علمنا
بانه تعالى سريع الحساب دلالة على انه ليس من قبيل هذه الاجسام والغرض في المحاسبة نحو الفائدة
في جمع الموازين **وأما المسألة** فمما يجب الاعتراف به ايضا فقد قال الله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين
وقال وقفوهم انهم مسؤولون وقال ليسأل الصادقين عن صدقهم والغرض بذلك والفائدة فيه ذلك
كالفائدة في نظائره مما تقدم **وأما انطاق الجوارح** فقد دل عليه قوله تعالى يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله انطقنا الله الذي انطق كل
شيء وذلك يكون على وجهين اما ان يبني الله تعالى حياة الكلام في جوارحه فتشهد عليه واما ان
يفعل كلاما في عضو من اعضائه حتى ما يقال انه شهد عليه وان كان شيخنا ابو هاشم قد استبعد
هذا الوجه ومال الى الوجه الاول وقال ان الذي يقتضيه ظاهر الاية ليس الا انطاق الجوارح
عليه ولو صار كل عضو من اعضائه حتى ما يقال انه لم يكن يشهد والانسان ... الا ان يقال
اراد بقوله تشهد عليهم ... اي ما كانوا يعملون من قبل دل ذلك على الاحوال كلها عدولا عن ظاهر كلام
الله تعالى فلا وجه له مع امكان اجرائه على ظاهره **ومن جملته** ما يجب الاقرار به والاعتقاد **الصراط**
وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على اهل الجنة ويضيق على اهل النار اذا ارادوا المرور عليه وقد
دل عليه القرآن قال الله تعالى في ... اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ولسنا
نقول ان الصراط كما يقوله الحشوية من ان ذلك يكون ادق من الشعرة واحد من السيف وان
المكلف مطلوب اجتيازه والمرور عليه حتى ان من هو من اهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو
من اهل النار فان تلك الدار ليست بدار تكليف حتى يصح ايلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا
سبيله في الدقة والحدة وايضا فقد ذكرنا ان الصراط هو الطريق وما هذا سبيله ليس من الطريق
بسبيل فيجب حمل كلامهم فيه وقد يحكى في الكتاب عن كثير من مشايخنا ان الصراط انما هو الادلة الدالة على
هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وافضى به الى الجنة والادلة الدالة على المعاصي التي من ركبها
هلك واستحق من الله تعالى النار وذلك مما لا وجه له لانه حمل لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه
ظاهره وقد ذكرنا ان الواجب في كلام الله تعالى مهما امكن حمله على الحقيقة فذلك هو الواجب

128

دون أن يصير عينه إلى المجاز وعلى أنا لا نعرف من أصحاب من كرّر ذلك إلا ما يحكى عن عمار دان الصالطا بما
هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها وقبح هذه المقبحات والاجتناب عنها والعا بدء
في رجعل الله من الجنة والنار طريقًا من حالته ما ذكرنا هو لكي يتحلى به المؤمن مسرع والكافر على ولتسمنه
اللطف والمصلحة على ما سنوضح بطارئ في أحوال القيامة وكيفية الإعادة أكثر مما أن يحتمله هذا الموضع
فنقتصر منها على هذا المقدار ونسأل الله السلامة من عذابه والفوز بثوابه إنه بسائله الحفي وهو سميع مجيب

الأصل الخامس من الأصول الخمس وهو الكلام في الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر وكان من حقنا أن نذكر حقيقة المعروف والأمر والنهي والمعروف والمنكر على ما ذكرنا
في أول الكتاب ولا نعيده ههنا وجملة ما نقوله في هذا الموضع أنه لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ما يحكى عن شرذمة من الإمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد والذي يدل على
ذلك بعد الإجماع قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس الآية وقوله حاكيًا عن لقمان يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف
وانه عن المنكر ومما يدل على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير
أو تنتقل والغرض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا يضيع المعروف وألا يقع المنكر فمتى حصل هذا
الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب وهذا معروف في العقول ولذلك أشار تعالى
بقوله وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى الآية أمر الله تعالى بالصلح
ثم بالمقاتلة إن لم ينفع الغرض لأنها حسنة كما ذكرناه والخلاف في هذه الجملة بين مشايخنا في
أن أبا علي (؟) قال بأنه يعلم عقلًا وسمعًا وأن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم عقلًا أو سمعًا فذهب أبو علي
إلى أن ذلك يعلم عقلًا وقال أبو هاشم بل لا يعلم عقلًا إلا في موضع واحد وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحدًا
فيلحقه بذلك غمّ فإنه يجب عليه النهي ودفعه دفعًا لذلك الضرر الذي يلحقه من الغم عن نفسه فأما فيما عدا
هذا الموضع فلا يجب إلا شرعًا وهو الصحيح من المذهب والذي يدل على أن ذلك مما لا سبيل إلى وجوبه
من جهة العقل إلا في الموضع الواحد الذي ذكرناه هو أنه لو وجب عقلًا فإما أن يجب لوقع أو لدفع الضرر
ولا يجوز أن يجب للنفع لأن طلب النفع لا يجب فكان لا يجب على أولى فليس إلا أن يكون وجوبه لدفع الضرر على
ما نقوله فإن قيل فلا جاز أن يكون الوجه في وجوبه هو ألا يقع المنكر وأن يضيع المعروف وعلوب
وجوبه معلوم عقلًا فإن ذلك أمر معقول قيل له لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يجب على الله تعالى عن
المنكر ويلجئنا إلى المعروف ومعلوم خلافه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الوجه فيه كونه لطفًا لنا
ومصلحة قلنا إن هذا فإن كان هو الوجه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علينا فإنا لا نعلم
ذلك من حاله إلا بالشرع لأنه لا يبعد في قوة العقل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يدعونا إلى الواجب ويصرف قنا
عن القبيح أو أن يكون مفسدة لنا وقد عرفتم بالعقل أن المعروف الله لطف أنه بعثه من هو كافر في الحال أو أنه كان
كافرًا من قبل معه فهلا جاز مثله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قلنا إن هذا اقتراح على
العقل وذلك مما لا وجه له وليس يجب إذا علمنا أمرًا من الأمور عقلًا بأن قررتم الله في عقولنا أن يعلم
أيضًا بالعقل ما لم يقرره فيه فقد هذا الكلام ... ذلك أن ما قالوا جماعة من أمور من عرف على حائط

سبحانه تعالى لهم ما اكرم ابانا انا علمنا كون المعرفة لطفا لنا بالعقل لانه بعد فقد كونه لطفا في عقولنا وهذا
غير ثابت فيما نحن فيه فلا يجب ان يعلمه ايضا بالعقل واما ما يقوله ابو علي في هذا الباب فهو انه لو لم يكن
الطريق الى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل لكان يجب ان يكون المكلف مغريا بالقبيح ويكون
في الحكم كمن ابيح له ذلك فليس يصح لمن ذكر تعلق الاخلال بالواجب والاقدام على القبيح الا ان الطريق الى وجوبه
اوجبه العقل فلا يلزم ان يكون المكلف مغريا بالقبيح وبالاخلال بما هو واجب عليه ويكون كانه
ابيح له ذلك ومعلوم خلاف ذلك [illegible] ذلك ويوجبه ان وجوب الصلاة وغيرها انما يعلمه شرعا فلم
يفصل ان يكون المرء قبل ذلك مغريا بالقبيح او على الاخلال بالواجب او يكون في الحكم كمن ابيح له ذلك
وبعد فكيف يصح العقلاء مع ان الاباحة ليس لها مرجع بها الا الى تعريف المكلف حسن الفعل وانه
لا ضرر له ان يقدم عليه اما بالعلم الضروري او بالاستدلال وكيف يصح اباحة ما ليس بمباح فه
ومما يقوله ايضا هو انه قد ثبت ان الامساك عن المنكر واجب فيجب ان يكون المنع منه ايضا واجبا
لا مطلقا وفي قضية العقل ثبتها وجوبها ولو كان الامر على ما ذكره لكان يجب كما يمنع العقل عن هذه
القبائح ان يمنعنا عن ذلك ويضطرنا الى خلافه ومعلوم خلاف ذلك فثبت بهذه الجملة ان الطريق الى وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو السمع الا في الموضع الذي ذكرناه فاما ما يقوله ابو هاشم في الشرائط
المعتبرة في هذا الباب فقد ذكرنا في اول الكتاب ثم استكمل هذه الشرائط لزمه الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ومن لم يستكملها لم يلزمه فاعلم ان بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقا من حيث ان في
الامر بالمعروف [illegible] بمجرد الامر به ولا يلزمنا حمل من يتعلق عليه حتى ليس يجب علينا ان نحمل
تارك الصلاة على الصلاة حملا وليس كذلك النهي عن المنكر فانه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط
حتى يمنعه عن المنكر منعا وهذا فلو ظفرنا بشارب الخمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك فان الواجب
علينا ان نمنعه عنه بالقول اللين فان لم ينته خشنا له القول فان لم ينته ضربناه فان لم ينته قاتلناه الى ان
يترك ذلك فاعلم انه ربما يجيء اطلاق القول في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والاولى
ان يفصل القول فيه فيقال المعروف ينقسم الى واجب والى ما هو مندوب اليه فالامر بالواجب واجب
وبالمندوب اليه مندوب اليه لان حال الامر لا يزيد على الفعل المأمور به في الوجوب واما المناكير
فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها فان النهي عنها انما يجب لقبحها والقبح ثابت في الجميع على حد
سواء ثم انها تنقسم الى ما يختص المكلف والى ما يتعداه وما يختصه ينقسم الى ما يقع به الاعتداد والى ما لا يقع به
الاعتداد فاما ما يقع به الاعتداد فان النهي عنه واجب من جهة العقل والشرع جميعا اما
من جهة العقل فلانه يدفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر ودفع الضرر عن النفس واجب واما من جهة السمع ودفع ضرر النفس
فلقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر [illegible] ان يكون هذا
المنكر مما يختصه دون ان يكون مما يتعداه واما ما لا يقع به الاعتداد وذلك كان يجاوز احدنا
اعضاءه دانقا من ماله وهو فيما له فان وجب في الشرع فانه لا يجب عنه النهي الا شرعا فاما من جهة
العقل فهو غير منهي به فاما هذا فيما يختصه واما ما يتعداه فانه ينقسم الى ما يقع به الاعتداد
فيجب النهي عنه شرعا وعقلا ان الحكم مقتضى والى ما لا يقع به الاعتداد فلا يجب النهي عنه الا شرعا وهذا بقية القول في هذا الفصل

فصل قال الماوردي رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام في المتأول إذا كان من
باب الاعتقاد أن في كشفه المنهي عنه ثم عطف عليه الكلام فيمن أراد التوبة عنه كيف يتوب فقال
الفصل الأخير بيان التوبة التي وبذلك الموضع أحسن على أن المخالفة في ذلك ما بقي فقد عليه وجملة
القول في ذلك أنه لا فرق في المناكير بين أن يكون من أفعال القلوب وبين أن يكون من أفعال الجوارح في أنه
يجب النهي عنها إذ النهي عنها إنما وجب لقبحها والقبح ثابت فيهما ومتى فصل بينهما أن أفعال القلوب مما
لا يمكن الاطلاع عليها فلذلك أمور مغيبة عنا وما هذا سبيله لا يجب النهي عنه قلنا إن في أفعال
القلوب ما يمكن الاطلاع عليه وقد علمنا من حال المعلومين بغضهم لبني أمية وإن اعتقادهم فيهم وكذلك
فإنا نعلم ضرورة من حال من يدرس طول عمره مذهبًا من المذاهب وينصره ويدعو الناس إليه ويبذل
الجهد فيه وفي الدعاء إليه أنه معتقد لذلك المذهب وإذ قد تبين أن الاطلاع على الاعتقاد ممكن وجب
لدينا أن خطأ بعض الاعتقادات وفسادها ونحوهما من باب المناكير فإنه يلزمنا النهي عنها على حد لزوم
النهي عن غيرها من المناكير فهذا جملة ما يجب تحصيله في الفصل الأول **وأما الفصل الثاني** فالأصل
فيه أن من اعتقد اعتقادًا ثم ظهر له فساده وكونه خطأ باطلًا فالأولى يجب عليه أن يتوب عنه ويندم
عليه لا محالة إلا أنه لا يخلو إما أن يكون قد أظهره من قبل فظهر وانتشر واطلع عليه الناس أو لم يظهره
فإن لم يظهره لأحد ولم يطلع عليه أحد كفاه التوبة منه بينه وبين الله سبحانه فإن أظهره حتى اطلع عليه غيره فلا
يخلو إما أن يكون قد دعا إليه أو لم يكن منه الدعوة فإن لم يدع غيره إليه غير أنه ظهر منه ذلك وعرف
به فالأولى يجب عليه أن يتوب عن ذلك سرًا وبين أهل الناس الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد
هو به فإن الأولى يجب عليه أن يتوب عن ذلك المذهب والاعتقاد الفاسد عوضًا ولا عليه
الفاسد كما لا يمنع بعد ذلك وإن كان منه إلى ذلك المذهب والاعتقاد **فإن قيل** على الحد الذي ذكرناه
أن يكون قد قبل منه عنه أو لا فإن لم يقبل منه عنه كفاه التوبة من بدعته على الحد الذي ذكرناه
فإن قبل منه ذلك العقد الذي قبل منه توبته عنه فإنه قد يسر له فيما ذكرناه
فإن لو حب عليه أن يتوب عن ذلك ويعود في ذلك السبيل التي اتباعها أمره الله بالنطق فإن كان في الناس
الاعتقاد في حل يلزمه ذلك المذهب وحل تلك الشبهة التي ذكرناه ويكون حل تلك الشبهة عليه
من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة عليه لم يلزمه إلا القدر الذي ذكرناه أو كان في العلماء الذين
من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة أو كان في العلماء من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة كذلك الاعتقاد
من قد وصل إليه أيان فإن لم يكن في العلماء من يبطل ذلك أن يبينه ويبينه على بيانهم فإن لو حب أن يبطل ذلك **وما يشبه**
يقومون مقامه في الحل كمن عليه أن يبينه إلى الشبهة إلى العاصا الله فهذه طريقة القول في ذلك
التوبة ثم شرح حده العطافة وعلته التي الشبهة إذا أراد التوبة عنه وحده وجملة القول فيه أن
هذه الجملة الكلام في المعنى إذا أخطأ ما الذي يلزمه إذا أراد التوبة عنه وإن بدا المستفتي خطأه في ذلك
إنما فإما أن يكون صوابه فيما الحق فيه واحد وإما حطأ فيلزمه التوبة وإن يذكر للمستفتي خطأه في ذلك
وأما أن يكون صوابه فيما لا يتعين الحق فيه فلا يلزمه وإن كان هذا شيء إذا لم يكن عليه عندما دونه الاجتهاد
حقه وقد فعل وبين الإنكار فيه في الاجتهاد حقه بل أفتى بما بدا له فيلزمه وإن كان هذه أن يتوب
من ذلك وبين للمستفتي أنه قد قصر في الجواب والمراد بالاجتهاد حقه وقد بين من ذلك الكلام
في الحاكم إذا أخطأ في الحكومة أنه إما أن يكون قد حكم بما الحق فيه واحد وبما طريقه الاجتهاد فإن
حكم بما الحق فيه واحد ثم حكم أن يعيد أن يبين عن ذلك وينقض للمحكوم له والمحكوم عليه خطأه في حكمه وإن كان فيما طريقه
الاجتهاد

فاما ان يكون قد وفى الاجتهاد حقه وحكم بما اداه اليه اجتهاده ثم تغير حاله في الاجتهاد ورأى القوة
في خلاف ما حكم به واما الا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل حكم بما بدا له فان كان الاول فلا شيء عليه لانه
اذ الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد الا ان يكون قد ظهر له ان الحق في خلاف لوجهين فهل الحكم الا انه
حكم بالاجتهاد قبل تحصيل ثمرة الحكم فالاولى في الرجوع الى المحكوم له والمحكوم عليه في ذلك وسادا ان الحكم
حينئذ وكنت فان كان الثاني فان الواجب ان يتوب عن ذلك ويبين للمحكوم له والمحكوم عليه ان الحكم كان
وكيف وانى الحاكم بوم حكمه عن اجتهاد فهذه طريقة الفوائد في ذلك

فصل في الامامة وهذا فصل سابق لامر المعروف والنهي عن المنكر

الكلام في الامامة

ووجه اتصاله بهذا الباب ان اكثر ما يدخل في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها الا الائمة وجملة
ذلك ان معرفة الامام واجب ولسنا نعني به انه يجب معرفته سوا كان او لم يكن فانما المراد به اذا كان ظاهرا
يدعو الى بيعته واختلف في هذا الاسم عن شرائط الفضلاء اي الحكم على عبد العزيز الجرجاني ومن الفقها من يكون
فيما ذكرنا قلناه واما الذي يقوله ان ذلك لا يجب على الكافة والعوام وانما هو من تكليف العلماء فقد حصل لك
ان ما ذكرناه من وجوب معرفة الامام على الحد الذي يقوله مجمع عليه واعلم ان الكلام في الامامة يقع في
خمسة مواضع احدها في حقيقة الامامة والثاني في ماله ولاجله يحتاج الى الامام والثالث في صفات
الامام والرابع في طريق الامامة والخامس في تعيين الامام اما

الفصل الاول

فاعلم ان الامام في اصل اللغة هو المقدم سوا كان مستحقا للتقديم او لم يكن مستحقا واما في الشرع فقد جعله
اسما لمن له الولاية والتصرف في امورهم على وجه لا يكون فوق يده يد وقولنا على وجه لا يكون فوق يده يد احترازا
عن القاضي والمتولي فانهما يتصرفان في امر الامة ولكن يد الامام فوق يدهم هذا هو الفصل الاول واما

الفصل الثاني

وهو الكلام في ماله ولاجله يحتاج الى الامام فاعلم ان الامام انما يحتاج
اليه لتنفيذ هذه الاحكام الشرعية نحو اقامة الحدود وحفظ بيضة الاسلام البلد وسد الثغور وتجييش
الجيوش والغزو وتعديل الشهود وما يجري هذا المجرى ولا خلاف في ان هذه الامور لا يقوم بها الا الائمة
الا في اقامة الحدود والغزو فعندنا ان اقامة الحدود والغزو كغيرهما من هذه الاشياء التي ذكرناها
في انه لا يقوم بها الا الائمة والدليل على ذلك اجماع اهل البيت عليهم السلام واجماعهم حجة فاما ما يحكى من بعض ان الله
وقد ذهب الامامية الى ان الامام انما يحتاج اليه ليعرف من جهته الشرائع والذي يدل على فساد
مقالتهم هو ان الشرائع معلومة بادلتها من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلم واجماع اهل البيت عليهم واجماع الامة
فاي حاجة بالامة الى الامام ومنهم من قال ان الحاجة الى الامام هو لانه لطف في الدين وذلك مما لا دلالة عليه
وبعد فكيف يجوز ان يغيب الامام عن الامة طول هذه المدة مع كونه لطفا في الدين ومع ان الحاجة اليه مهمة
السمعية فان قيل ان هذا الذي ذكرتموه انما يدل على فساد ما يقوله هولا فما دليلكم على صحة ما انتم عليه هاهنا
قلنا الاجماع فبعد انقضا الامة على اختلافها في عدالة الامة انه لا بد من امام يقوم بهذه الاحكام ويعدها
واجماع الامة حجة لقوله صلى الله عليه لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله عليكم بالسواد الاعظم وما يدل عليها
المنافقة ولا يسع وهو مشروح في مجموع العهد

واما الفصل الثالث في صفات

الامام فاعلم ان الامام يجب ان يكون من منصب مخصوص حلالا وان يحلى غرائمه من الخوارج ولا يكفي في

هذا

هذا القدر حتى يكون فاطميًا ثم المختار أن يكون حسينيًا بل الذي لا بد منه أن يكون من جملة البطنين ويجب أن
يكون مبرزًا في العلم مجتهدًا ولا خلاف فيه وإنما اختلفوا في القاضي وقد يحكى عن أبي حنيفة أنه لا يجب في القاضي
أن يكون مجتهدًا فإن كان ذا من القضاة استبعد عنه هذه الحكاية وقال إنما أشار به أنه ليس يجب أن يكون
حافظًا لكتب الفقه وحكاياتهم ومسائل الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء ويرجح بعض
أقوالهم على البعض كفى على أنه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئًا من اللغة والنحو ليمكنه النظر في كتاب
الله عز وجل ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يرده فإن كان في معرفة مراد الله بخطابه وعلى ذلك يحتاج
إلى الموافقة على العلم باللغة المجردة وهو أن يكون عالمًا بتوحيد الله وعدله وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز
وما يحتاج إليه من الصفات وما لا يجب ويكون عالمًا بنبوة محمد صلى الله عليه فإذا قلنا ينبغي أن يكون مجتهدًا بجميع هذه
الأمور كلها ولا بد مع هذه الشرائط أن يكون ورعًا شديدًا يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه وأن
يكون ذا رأي وسداد وقوة قلب وثبات في الأمور فهذه جملة ما يعتبر من الأوصاف في الشخص حتى يصلح للإمامة
فأما الأول وهو أن يكون من منصب مخصوص ولا بد من اعتباره لدلالة الإجماع فإن أبا بكر حين ادعى
بحضرة الجماعة أن الأئمة من قريش لم ينكر عليه أحد وأما كونه عالمًا مجتهدًا فيصح منه من جهة العلماء والعرف
في صفة الأحوال وغيرها ولأنه لو لم يكن كذلك لم يمكنه القيام بشيء من هذه الأحكام التي احتيج إليه لأجلها فيما
من سبيلها الاجتهاد ومن لا علم له بهذه الجملة التي ذكرناها لا يمكنه تنفيذها وأما العفاف والورع
فلأنه لو كان متهتكًا لم يجز له تولية الولاة والقضاة وتعديل الشهود وإقامة الحدود وسد الثغور
بالإجماع يبين ذلك ويوضحه أن بالاتفاق يمنع من جواز التولية من قبل قطاع الطريق ولا وجه لذلك إلا تهتكهم
وبطشهم بالفسق فإذا كان الإمام من هذه الصفة لم يكن إمامًا ولأن جاز التولي من قبله وأما الشجاعة
وقوة القلب فلأنه إن لم يكن كذلك لم يمكنه تجييش الجيوش وسد الثغور والغزو والذب عن الحرم وقد
قدمنا الكلام في هذه الأحكام التي أحوجتنا إلى الإمام

وأما الفصل الرابع

وهو في طريق الإمامة فهذا مختلف فيه فعندنا أنه النص في الأئمة الثلاثة والدعوة والخروج في الباقين
وعند المعتزلة أنه العقد والاختيار وإليه ذهبت المجبرة ويحكى عن الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة
إنما هو كثرة الأعمال فإلى قريب من هذا ذهب عباد في طريق النبوة فقال إن طريقها اجتماع الأعمال وقالت
الخوارج إن طريقها الغلبة وقالت العباسية بل طريقها الإرث وقالت الإمامية والبكرية إن طريقها
النص ونحن إذا أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب فلنا فيه طريقان أحدهما هو أن نبين بالأدلة عليه
أما الذي يدل على ما ذهبنا إليه
والثاني أن نبين فساد هذه المقالات كلها حتى لا يبقى إلا ما نقوله وكان سبيل هذه الشروط التي
الإجماع ... بين الأمة أن من أراد [illegible] الإسلام ونابذ الظلمة [illegible] على أن طريق الإمامة
بعضها فإنه يجب على الناس متابعته والانقياد له وكذلك فهذا طريق أهل البيت [illegible] فأما إذا أردنا
إنما هو الدعوة والخروج على الحد الذي ذكرناه هذا إذا أردنا بيان الدلالة على ذلك فأما إذا أردنا
إفساد هذه المقالات فإن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا مقالة المعتزلة وما عداها فظاهر السقوط
وإذا أردنا [illegible] [illegible] مقالتهم [illegible] بتصحيح ذلك وبعد عليهم [illegible] والثاني أن نبين بالدلالة على فساد مقالتهم

النظام العالي والكواكب [illegible] المعارف [illegible]
[illegible] الفقه [illegible]
[illegible]

130

[illegible] والارض [illegible] فيها
[illegible] الاعراب [illegible]
[illegible] بعض [illegible]
[illegible] صورة [illegible] عصب خصوص [illegible]
[illegible] احكام الشرع [illegible]
[illegible]
[illegible] والوصية [illegible]
[illegible] والحج [illegible] الزكاة [illegible] القطع [illegible]
والنكاح والبيع [illegible] الحد [illegible]
[illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الواحد [illegible]
[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

... الباقي ... الحصول على محبة العارف وافضل المعرف
... هو ... عمره ... كل مكروه فراه عبد الله ... العالم
كاتم الارض ... لدى المقام العالي والكوكب السعد
السلالي ... المعارف وبحر ... العوارف رضيع لبان
الحكمة وحبرا ... الامة الصديق الصادق والحليم
الموافق حلال الفقه ... شمس الدنيا والدين وخلاصة
الطلاب ... سلام ... الرحيم ...
وهللت باليمن والبركات ... من ...
المالف ...

الطريق الاول فهو أن يقول لهم ما دليلكم على أن العقد والاختيار طريق الامامة فإن قالوا إن الامامة
عقد من العقود بل هي من حاجات الدنيا فأعطيناها منزلة ولا بد من أن ينعقد كسائر العقود له قلنا فبان
الامر على ما ذكرتموه من أن الامامة عقد وأن العقد لا بد له من عاقد يعقده فمن أين أنه لا يجوز أن يكون العاقد نفس الامام
حين يعقدها لنفسه على الحد الذي نقوله وصار الحال فيه كالحال في النذور وهكذا يتبع كلامهم ويفسد عليهم الوجوه
التي يذكرونها في هذا الباب فهذه طريقة القول في ذلك وإذا أرادوا أن يستدلوا بالدلالة على فساد مذهبهم فالأصل
فيه أن يقول لو كان الطريق إلى الامامة إنما هو العقد والاختيار لكان لا بد من أن يكون إليه طريق والطريق إليه
إما العقل أو الشرع والعقل مما لا يجوز أن يكون طريقًا إليه لأن الامامة حكم شرعي فمحال أن يكون العقل طريقًا إليه
إثباتًا ونفيًا وإذا كان الطريق إليه الشرع فإما أن يكون الكتاب أو السنة أو الإجماع وشيء من ذلك غير ثابت هنالك
قالوا إن الإجماع حاصل على ذلك ومعلوم أن نفرًا من الصحابة حضروا السقيفة وعقدوا لأبي بكر الامامة
ولم ينكر عليه أحد فكيف يقال إن العقد ليس بطريق إلى الامامة وفي ذلك ما نقوله يبين ذلك أن الصحابة لو قيل
كانوا بين متابع عاقد وبين متابع وبين ساكت سكوتًا يدل على الرضا وهذه صورة الإجماع وربما يؤكدون ذلك
بأن عمر جعل الأمر شورى في ستة ولم ينكر عليه أحد ولو كان طريق الامامة غير العقد والاختيار لأنكروا
عليه ذلك وكان لا يدخل علي بن أبي طالب في الشورى ويقول إن الله تعالى قد نص علي في محكم كتابه وكذا الرسول فلم
أدخلتموني في الشورى وهذا الأمر لي لا حق لغيري فيه وجوابنا أن هذا إنما يصح أن لو ثبت أن الصحابة
كانوا بين مبايع ومتابع وساكت سكوتًا يدل على الرضى ومن أين يسلم ذلك فمعلوم أن عليًا عليه السلام امتنع من البيعة
ومجموعها دار فاطمة وكذلك قال عمار ... وسلمان ... فكيف يدعى الإجماع
مع هذا كله وكيف يجعل سكوت من سكت دليلًا على الرضا وقد أدخله علي في الشورى ولأنه كان
صاحب الحق ولصاحب الحق أن يطالب بحقه بما أمكنه فلا يصح ما ذكروه وهذا عمدة المعتزلة على الذي
احتججنا به من وجوه ... قولهم إنا قد ... بين الدعوة والخروج من حكم
الامامة فكيف يجعل طريقًا إليها ... فإن هذا الأمر ... ومن ذلك
قولهم إن الدعوة والخروج لو كان طريقًا للامامة لكان يجب إذا اجتمع المدعون ... يصلح كل واحد منهما
... امامين بحصول الدعوة والخروج وذلك لم يذكره أحد سواكم ...
... خرق الاجماع ... في وقت واحد ولو اتفق
... فهو الامام وإن اتفق منهما الدعوة في وقت
واحد فإنه لا يصلح للامامة واحد منهما وصار الحال في ذلك كالحال في ولي النكاح فكما أنه لا يصح النكاح
... وعلى أن هذا لازم في العقد والاختيار فيقال لهم
ما يقولون لو وقع العقد والاختيار على شخصين يصلحان للامامة وكل ما يذكرونه في عذر فهو عذر لنا
ههنا ... إذا عقد لهما فإن الامام هو من عقد له
أولا ... فإنه لا يصح الامامة لواحد منهما كما
في ولي النكاح ولا بد من أن يعقد ثانيًا لأحدهما وقد قال بعض ... لو وقع العقد لهما جميعًا
في حالة واحدة فالواجب أن يقرع بينهما على الأحوال كلها فما أمكنهم ذكره في العقد أمكننا
أن نذكره في الدعوة أيضًا **وأما الفصل الخامس** في تعيين الامام اعلم
أن مذهبنا أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن أبي طالب عليه السلام ثم الحسن ثم الحسين ثم زيد بن علي ثم من

سار بسيرتهم وسلك طريقتهم وعند المعتزلة أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام
ثم من جاءت الأمة وعقدت له ممن يخلو ما خلا فيهم وسار بسيرتهم ولهذا قالوا بعد هؤلاء بإمامة
عمر بن عبد العزيز لما سلك طريقتهم وعند الإمامية أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي ثم الحسن ثم الحسين
إلى الإمام الثاني عشر فهذه طريقة القول في تعيين الأئمة وذكر الخلاف **فصل** اعلم أن من مذهبنا
أن الزمان لا يجوز أن يخلو عن إمام وليس يعني به أنه لا بد من إمام منصوب فالمعلوم أنه ليس كذلك
المراد أنه ليس يجوز خلو الزمان عمن يصلح للإمامة ثم إن العلم بالحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقلاً
بل إنما يعلم شرعاً وقد خالفنا في ذلك أبو القاسم وقال إنا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلاً وإليه
ذهبت الإمامية ويقولون إن الإمام لا بد أن ينص الله عليه لحاجة الناس إليه وقال أبو القاسم يقول يجب
على الناس أن ينصبوا أو ينص الله عليه لأن مصلحتهم في ذلك وهذا يحتمل أن يريد به المصلحة الدينية
على ما يقوله الإمامية أن الإمام لطف في الدين ويحتمل أن يريد به المصلحة الدنياوية على ما يقوله بعض أصحابه
فإن أراد به الأول فالفرق بينه وبين الإمامية هو من الوجه الذي ذكرناه والأصل في ذلك لا يوجب في الإمام
أن يكون معصوماً وأوجبت الإمامية ذلك وإن أراد الثاني فالفرق بينه وبين الإمامية ظاهر لأنهم
يقولون إن الإمام لطف في الدين كمعرفة الله تعالى بتوحيده وعدله وغير ذلك من الألطاف وهو لا يقول به
والذي يدل على فساد مقالتهم هو أنه لو كان يعلم بوجوب وجود الإمام عقلاً لكان لا بد من أن يكون
الحاجة إلى الإمام ثابتاً في العقليات ومعلوم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية
فكيف يصح أن يعلم الحاجة إليه عقلاً **فإن قيل** هلا جاز أن يحتاج إلى الإمام في العقليات **قلنا**
إنه لو احتيج إليه في ذلك لكان لا يخلو الحاجة إليه من أن يكون لمنافع دينية أو دنياوية ولم يجز أن يكون
الحاجة إليه للمنافع الدنياوية لأنه كان يجب أن يحتاج إليه لمعرفة الأغذية من السمومات وما يضر
وينفع فإن قال ذلك مما يمكن معرفته بالتجربة والاختبار ولذلك يشارك في معرفته العقلاء وغير العقلاء
من البهائم ونحوها ولأن ذلك يعرف من إمام واحد فلا يحتاج إلى غيره فيقدح في حاجة الناس
إلى الإمام في سائر الأزمان وإذا بطل أن يحتاج إليه للمنافع الدنيوية ولا يخلو فإن يحتاج إليه في التكاليف
العقلية أو الشرعية فإن احتيج إليه في التكاليف العقلية لم يجز وإلا احتاج إمام إلى إمام آخر والكلام
في ذلك الإمام كالكلام فيه فيتسلسل ولأنه لا يحتاج في شيء من التكاليف العقلية إلا إلى الأدلة والتمكن
والحاجة العقلية بالألطاف وإنا نعلم الإمام في شيء من ذلك بل حاله وحال غيره في هذه الأمور على سواء
فإن قيل ما أنكرتم أن له مزية على غيره من حيث يتعلق بوجوده لطف للمكلفين **قلنا** إذا قلت بوجوده
لطف للمكلفين وصلاحهم فالمراد أنه يؤدي لهم عند الله تعالى بإقامته صلاحهم أو يقوم بمصالحهم وأي
ذلك من هذين ولا حظ للإمام فيه **وبعد** فلا يكون ذلك كذلك إلا والطريق إليه السمع وفي ذلك
ما يقوله **فإن قيل** إن وجود الإمام لطف من وجه آخر وهو أن الناس يطيعون الله ويحذرون
المعاصي انقياداً لأمره وانبساطاً له واحتياطاً وسلك طاعته **قلنا** إن ذلك مما لا نعلمه من حال

ولأجل

جميع الناس بل في الناس من اداه الى علمه عمن كان كذلك داعيا له الى الفساد وعلى هذا فانما
جهل لما بعث الله النبي عليه السلم كان قد بلغ في الفساد وترك الاستسلام كل مبلغ ولم ينقطع بعده وكذا
الحال في عصر من الكفرة وبعد فهذا الكلام يوجب على قائله وجود الائمة الكثيرين فان في هذا العصر لا يندفع
بامام واحد والناس في العالم متفرقون بل لو احتاج ان ينصب في كل محلة امام ليكون اهل تلك المحلة الى
الطاعة اقرب لمعاينته له وطاعة لرهبته وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى على احد فصل اعلم انا قد
قدمنا الكلام في طريق الامامة واحكامها والاقوال فيه غير انا نعيد هاهنا على نوع من الاختصار ونضم اليه
ما يتصل به ونسقط فنقول ان الزيدية يقولون ان الطريق الى امامة علي بن ابي طالب والحسن والحسين النص
الجلي وان الطريق الى امامة الباقين الدعوة والخروج ثم اختلفوا في انه هل يجب تفسيق من انكر النص على
هؤلاء الثلثة فقال بعضهم يجب تفسيقه وهم الجارودية وقال آخرون لا يجب وهم الصالحية واما الامامية فقد
ذهبت الى ان الطريق الى امامة الاثني عشر النص الجلي الذي يكفر من انكره ويجب تكفيره فكفروا اكثر صحابة
النبي عليه السلم وقد وافقهم الكرامية في ان طريق الامامة انما هو النص عليها ثم ذهبوا الى ان المنصوص
عليه بعد النبي صلى الله عليه ابو بكر واليه ذهب الحسن البصري وقد تمسكوا في ذلك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون ويقولون ان هذه وردت في ابي بكر فصح ان من دعا الى اهل
الردة بعد رسول الله صلى الله عليه وذلك مما لا يسلم لهم ان المراد به ابو بكر بل الصحيح انه في علي عليه السلم ودعائه الى
قتال اهل البغي من القاسطين والمارقين والناكثين ومتى قيل ان الآية تقتضي امامة من دعا الى قتال
الكفرة وعلي لم يدع الا الى قتال اهل القبلة قيل ليس في قوله تعالى او يسلمون ما يقتضيه ٥
وربما يستدلون بتقديم النبي صلى الله عليه ابا بكر للصلوة وذلك ايضا من البعد لان النبي صلى الله عليه قدم كثيرا من الصحابة
ولم يدل على امامتهم وبعد فان الامامة في الصلاة منفصلة عن الامامة الكبرى لصحة ان يصلح للامامة ولهذا
يصح لاحدهما القعود دون الآخر فكيف قياس احدهما على الآخر وما وجه الشبه بينهما واما المعتزلة
فقد ذهبت الى ان طريق الامامة انما هو العقد والاختيار ورامت تصحيح ذلك بوجوه منها بعضها وهذا
فانه قالوا طريق الامامة بالامرين واما العقد والاختيار والنص وقد بطل النص فلم يبق الا العقد
والاختيار قالوا والذي يدل على انه لا نص انه لو كان كذلك لكان لا يخلو اما ان يكون نصا جليا او خفيا
لا يجوز ان يكون نصا جليا لانه لو كان كذلك لكان يجب ان يكون الآن كما في المرادة ما هو معلوم ضرورة من دين
النبي صلى الله عليه وآله وفي ذلك تكفير الصحابة على كثير المواقع ولكان لا يجوز ان يقع الخلاف فيه لان هذا هو
الواجب فيما يعلم ضرورة ولولا ذلك والا كان يجب ان يكون النبي قد تعبد بصلاة سادسة وحج الى غير البيت
الحرام الا انه خفي على الناس مرة ولم يظهر وذلك شنيع مرة فبطل النص الجلي واما النص الخفي فانه
كان يجب الا يذهب على الصحابة باسرهم مع العربية فقد كانوا في غاية المعرفة بالمقاصد وما يجري هذا المجرى وفي
علمنا بانهم لم يعرفوا هناك نصا ولا اقروا به دليل على انه لم يكن له اصل وبعد فلو كان هناك نص لاورد
المنصوص عليه واستدل به على امامته والمعلوم انه لم يورده ولا احتج به وفي ذلك دلالة على انه لم يكن
والجواب انكر اولا الامامة ما يلزمونه فلا معنى له واما النص فيحكى عما يقوله فانه ليس يجب ان يعرفه
كل احد فان ذلك انما يجب فيما العلم به ضروري ولسنا ندعي ان الصحابة اضطروا الى قصد النبي بذلك ٥

فان قالوا انما ذهبوا عن النص رهبة ولم يعرفه احد منهم قلنا لانهم لم يظهروا قصدا او حملوه على وجه آخر غير
الامامة وعلى ان الاشتغال بالصحابة بالشهادة صرفهم عن النص فمعلوم ان اصحاب علي عليه السلام كانوا يعرفون
ذلك وكذلك فقد كان زيد وبعده [illegible] فكيف صح لهم ما قالوه وقد دخلت الحال عن قولهم لو كان هناك
نص لاحتج به المنصوص عليه وقد سأل فامر القضاة نفسه حتى دل على انه لا نص بانه لو كان لاظهره
المنصوص عليه ولا استدل على امامته وفي علمنا انه لم يفعل ذلك على انه لم يكن فقال ما انكرتم انه انما لم
يورده ولم يتمسك به في تثبيت امامته لعلمه او لغلبة ظنه انهم لا ينتفعون به ولا يظهرون فيه واجاب
عن ذلك بان هذا ما لا يمكن مع احوال الصحابة لانه يشتغل ثم للخوف الانقياد له في الرجوع الى الحق بحسب
يخفى على احد وعلى هذا فالمعلوم ان عليا انكر على عمر حين اراد ان يحد الحامل فقال هذا ان لك عليها
سلطانا فما سلطانك على ما في بطنها [illegible] ورجع الى قوله وقال لولا علي لهلك عمر وهكذا فقد روي انه
على محله من القلوب رجع في بعض الحوادث الى قول معاذ لما نبهه ان يكون في قوله وقال لولا معاذ لهلك عمر
وهكذا فقد روي انه على محله من القلوب ومكانه منها ومنزلته في العلم ترك قوله لامراة انكرت عليه
بعض الحوادث وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت [illegible] ذلك من الاحاديث التي لا تلتبس
الحال فيها فلو كان مع المنصوص عليه نص لكان يرسله ان يورده عليهم ويحتج به عندهم سيما وقد يكون
عرف من حالهم انهم يرجعون الى قول كل احد اذا بين لهم الحق في جنسه فلما لم يظهره ولا احتج به علم انه لم يكن اصلا
وقد حكى من كلامنا ما هو جواب عن هذا فقد ذكرنا ان عليا لو ذكر النص لاظهره لا سيما [illegible]
وكيف يمكن ادعاء انه لم يظهر من ذلك وجدنا السير تشهد على [illegible] وفضله او [illegible]
على ابي طالب [illegible] بعضها على امامته وبعضها على فضله على الصحابة وهذا واضح عند من انصف
وربما قالوا ان الصحابة [illegible] ولم يختلفوا في الاخبار وهذا دعوى منهم ممن خالف
في امامة ابي بكر [illegible] وربما يؤكد ذلك بما هو المقدم من قول العباس ابن عبد
المطلب لعلي بن ابي طالب امدد يدك ابايعك وقول علي عليه السلام لو كان عمي حمزة واخي جعفر حيين لفعلت وبالله صحاح
على طلحة والزبير بالبيعة وقوله انهما بايعاني [illegible] ويقولون ان هذا كله ينافي النص ويوردون [illegible]
الامة عند علي وعقد العقد والاختيار على الحد الذي نقوله وقريب من هذا احتجاجهم بدخول علي عليه السلام في
الشورى فقد ذكرنا ان الوجه انه كان ان يتصل الى حقه الا بالدخول فيه وهذا سائغ وكذا انه وان دخل
الشورى فلم يجعل الامر موقوفا على اختيارهم اياه وعقدهم له الامامة فاما احتجاجه على طلحة والزبير
بالبيعة فلكي يبين لهم انهم لا يستوي الخروج عليه فهو حجة ما لا يحتاج اليه هذا المحل فان قيل وما ذلك النص الذي
دلكم على امامة علي عليه السلام قيل له نصوص كثيرة من كتاب الله منها قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الآية بين ان الولاية له وللرسول وللموصوفين بايتاء الزكاة في حال الركوع والا حالة فان الموصوف بذلك علي
عليه السلام دون غيره فان قيل قوله تعالى والذين يقيمون الصلاة للجماعة فكيف يصح حمله على الواحد قيل له لا بد من
ان يحمل على واحد والا لكان ان يكون الولي والمولى عليه واحدا وذلك لا يستقيم وبعد فان في الخبر
الا به ما يمنع من حمله على الكافة لان الولي في قوله وهم راكعون فالحال فيجب ان يكون المراد به من ادى
الزكاة في حال الركوع ومتى قيل انه يحمله على المحبة والنصرة قلنا لا [illegible] في بعض هذه الامور

ومن لبعض فيحمله على الجميع ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
اثبت لعلي عليه السلام جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى عليه السلام واستثنى النبوة ومن المنازل التي كانت
ثابتة لهرون من موسى الامامة فوجب ثبوتها لعلي عليه السلام وقد تأمن ادعى ان الخبر متواتر ومنهم من
قال انه متلقى بالقبول وهو الصحيح ومن ذلك حديث غدير خم بطوله وموضع الدلالة منه قوله من
كنت مولاه فعلي مولاه والمولى والولي في اللغة وعرف الشرع في حق الله تعالى قال الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين وقال السيد مولى المخافة خلفها وامامها ولطول الكلام في الامامة
واشتغالنا بالقول فيها موضع اخر

فصل في التفضيل

معنا اعلم ان الافضل
في الشرع هو الاكثر ثوابا ولذلك قال مشايخنا ان طريق معرفته الشرع لانه لا مجال للعقل في مقادير الثواب
والعقاب اذا ثبت هذا فاعلم ان المتقدمين من المعتزلة ذهبوا الى ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي الا واصل بن عطا فانه فضل عليا على عثمان ولذلك سموه شيعيا واما
ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة فقد توقفوا في ذلك وقالوا ما من فضيلة ومنقبة ذكرت في احد هؤلاء الاربعة الا وفضيلة مذكورة
لمناقبه واما شيخنا ابو عبد الله البصري فقد قال ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه علي ابن ابي طالب ثم
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ولهذا يلقب بالمفضل وله كتاب في التفضيل طويل وقد كان قاضي القضاة يتوقف في
الافضل من هؤلاء الاربعة كالشيخين الى ان شرح هذا الكتاب وقطع على ان افضل الصحابة علي واما عندنا
فان افضل الصحابة امير المؤمنين [illegible] عليهم والذي يدل على ذلك الاثار والاخبار المروية
في ذلك نحو خبر الطير وخبر المنزلة وخبر الغدير وغيرها وايضا فان ما من منقبة من المناقب كانت متفرقة
في الصحابة الا وقد كانت مجموعة في امير المؤمنين من العلم والورع والشجاعة والسخا وغير ذلك ومما يدل
على ذلك ايضا اجماع اهل البيت وهذا يدل على كونه افضل الصحابة فانه يدل على ان الحسن كان افضل الصحابة
بعدهم لما [illegible] جملة ما نقوله في هذا الموضع

فصل الكلام في الاخبار

ووجه اتصالها بما تقدم هو ان الامامة لا تثبت الا بالاخبار لانه لا طريق لنا سواها وجملة القول في ذلك
ان الاخبار في الجملة اما ان يعلم صدقها او يعلم كذبها او لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها فالقسم الاول
ينقسم الى ما يعلم صدقه اضطرارا والى ما يعلم اكتسابا فما يعلم صدقه اضطرارا فهو كالاخبار المتواترة
نحو الخبر عن البلدان والملوك وما جرى هذا المجرى ونحو خبر من اخبر ان النبي صلى الله عليه كان يدين بالصلاة
الخمس وايجاب الزكاة والحج الى بيت الله الحرام وغير ذلك فان ما هذا سبيله نعلمه اضطرارا واقل
العدد الذي يحصل العلم بخبرهم خمسة فلا يحصل العلم بخبر الاربعة ولا يكفي خبر الخمسة على اي وجه
اخبروا بل لا بد من ان يكون خبرهم عما عرفوه اضطرارا ولهذا لا يجوز ان يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد
الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك لما لم يعرفوه اضطرارا وما يعلم صدقه استدلالا فهو كالخبر عن توحيد
الله وعدله ونبوته وما جرى هذا المجرى وكالخبر عما يتعلق بالديانات اذا اخبر النبي صلى الله عليه به
ولم ينكره عليه ولا انكر عليه فانا نعلم صدق ما هذا حاله من الاخبار استدلالا وطريقه الاستدلال
عليه هو انه لو كان كذبا لانكره النبي صلى الله عليه فلما لم ينكره دل على صدقه فهذا هو القسم الاول واما الثاني
فهو ما يعلم كذبه من الاخبار وذلك ينقسم الى ما يعلم كذبه اضطرارا والى ما يعلم اكتسابا فما يعلم
كذبه اضطرارا فكخبر من خبرنا ان السماء تحتنا والارض فوقنا وما جرى هذا المجرى وما يعلم كذبه

اسند الا فكاخبار الحجرة والتسبيح عن ما فهمه العامة المتضمنة للجبر والتشبيه الى غير ذلك فهذه
الصفات واما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فكاخبار الاحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به
اذا ورد بشرائطه فاما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا وفي هذه الجملة ايضا خلاف ثابت في الناس
من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد ومنهم من ينكر ثبوت التعبد به اما الذي يدل على جواز ورود التعبد
بالواحد فهو انه لا مانع يمنع من ان يعلم المصالح بان يتعبدنا الله به وان كنا ما قلنا انه يتعبد على طريقة الظن
وذلك بانه جائز بل لو فعلنا ان نعمل بالعمل الشرعية بنا على الظن لكان ممكنا وبعد فمعلوم ان
العامي قد يتعبد بالحكم عند ... اذا استفتى وان لم يحصل له ذلك العلم فانا نعمل على الظن واما
الذي يدل على ثبوت التعبد به فالاجماع ومسالة ... وهو ان ما هذا سبيله من الاخبار فانه يحتاج ينظر
فيه فان كان فيما طريقه العمل عمل به اذا ورد بشرائطه وان كان فيما طريقه الاعتقادات ينظر فان كان
مما يقبل التاويل قبل واعتقد موجبه لا لمكانه بل للحجة العقلية وان لم يكن يقبل ... فان كان يحتمل
التاويل ... قبل ... نرد ونحكم بان النبي لم يقله وان قاله فانه قاله على طريق الحكاية عن غيره هذا اذا لم يحتمل التاويل و... يعتقد
فاما اذا احمله فان ... وتفصيل هذه الجملة موضعه اصول الفقه

فصل

في القضاء والقدر

فاما ... ذلك ان القضاء قد يذكر ويراد به الخلق على ما ... وجملة القول في
... وقال فقضيهن سبع سموات في يومين وقال فلما قضينا على موسى الاجل وقال ابو ذؤيب
وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع وقد يذكر ويراد به الايجاب قال الله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقد يذكر ويراد به الاخبار والاعلام نحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب وان ... في صورة الوجوب المنع من ان يكون حقيقة في بعضها مجازا في البعض ... الاشياء
فانه حقيقة في الايجاد وقد يذكر بمعنى الحكم عن وجود النبي وقد يذكر بمعنى العلم واما القدر فقد يذكر
ويراد به الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها وقال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر
في الصحف الاولى التي كان سطر امرك هذا فاحتسب لعادتين وقد يذكر ويراد به الكتابة قال الله تعالى الا امرأته قدرنا انها من الغابرين
... واذا قد عرفت ذلك وسالك سائل عن افعال العباد اهي بقضاء الله وقدره ام لا كان الجواب عنه ان يقال ان اردت بالقضاء
الخلق فمعاذ الله من ذلك وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله وهي موقوفة على قصودهم
ودواعيهم ان شاءوا فعلوها وان كرهوا لم يكونوا فلو جاز ان يكون ... ان لا يكون افعال العباد من جهتهم
... فعل الفاعل وبعد فلو كانت مخلوقة لما حسن ... لجاز ... اذ افعال الله ... ذلك فان ... الطريقة يعرف ان الفعل ... فلو كانت افعال العباد كلها بقضاء
الله لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب وايضا فلو كان الكفر بقضاء
الله وقدره للزم الرضا بها اجمع ووجب الرضا بالكفر والالحاد والرضى بالكفر كفر فان قيل انا نرضى بالكفر من حيث
... الله وقدره ... فيه فاسد ... فان ... دفعنا عن هذه الالزامات وليس ان الكفر
خلقه الله ولا امرنا ... من حيث هو قبيح فاسد ... ولا يصح ... من وجه دون وجه فان قيل الرضا
على ان ... ونيته وجعله ... وقدره فكيف ... ادا كان لا فعل قلنا ... بالقضاء وما ذكرتموه ... في التفصيل والكلام
بقضاء الله ان ... يحمله لانها ... التفصيل وما ذكرتموه ... فاما الاول فقد ... قوله ... ولو كان ... نرضى بجملته
من افعال العباد حما ... ولو كان واحدا من حركات الفلك اذ ... ولا الاول ولا الثاني
ولا نرضى ... هما قصدنا الملحدة الذين يقولون ان ... قصده ... انه مخلوق فاذا اريد
... اذا اريد بالقضاء والقدر الخلق ... ذلك خلف ... ولا فكما ان ذلك ... وهنا ... ولا ...

فهو

ومن البعض فيحمله على الجميع ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي
أثبت لعلي عليه السلام جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى عليهم السلام واستثنى النبوة ومن المنازل التي كانت
ثابتة لهارون من موسى استحقاق الإمامة لو عاش بعده فوجب ثبوتها لعلي عليه السلام وقد بينا أن من ادعى أن الخبر متواتر ومنهم من
قال إنه متلقى بالقبول وهو الصحيح ومن ذلك حديث غدير خم بطوله وموضع الدلالة منه قوله من
كنت مولاه فعلي مولاه والمولى والولي في اللغة وعرف الشرع في حكم قال الله تعالى فإن الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين وقال السيد مولى المخافة خلفها وأمامها ولتطويل الكلام في الإمامة
واستقصائها في القول فيها موضع آخر

فصل في التفضيل

معنى أن علي الأفضل
في الشرع هو الأكثر ثوابا ولذلك قال مشايخنا إن طريق معرفته الشرع لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب
والعقاب إذا ثبت هذا فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام وأما واصل بن عطاء فإنه يفضل عليا على عثمان ولذلك سموه شيعيا وأما
أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك وقالا ما من فضيلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثلها مذكور
لصاحبه وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي ثم
أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وهذا يلقب بالمفضولة [illegible] في التفضيل طويل وقد كان قاضي القضاة يتوقف في
التفضيل بين هؤلاء الأربعة كالشيخين إلى أن شرح هذا الكتاب وقطع على أن أفضل الصحابة علي وأما عندنا
فإن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم والذي يدل على ذلك الأخبار والأخبار المروية
في علي نحو خبر الطير وخبر المنزلة وخبر الغدير وغيرها وأيضا فما من فضيلة من المناقب كانت متفرقة
في الصحابة إلا وقد كانت مجموعة في أمير المؤمنين من العلم والورع والشجاعة والسخاء وغير ذلك ومما يدل
على ذلك أيضا إجماع أهل البيت فهذا مما يدل على كونه أفضل الصحابة فإنه يدل على أن لا يجوز أن يفضل الصحابة
بعده لما يحتمل جملة ما نقوله في هذا الموضع

فصل الكلام في الأخبار

ووجه اتصالها بما تقدم هو أن الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق إلى ثبوتها وجملة القول في ذلك
أن الأخبار في الجملة إما أن يعلم صدقها أو يعلم كذبها أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها والقسم الأول
ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطرارا وإلى ما يعلم اكتسابا فما يعلم صدقه اضطرارا فكالأخبار المتواترة
نحو الخبر عن البلدان والملوك وما جرى هذا المجرى ونحو الخبر بأن النبي صلى الله عليه كان يدين بالصلاة
الخمس وبأن الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك فأما ما هذا سبيله يعلم اضطرارا وأما
العدد الذي يحصل العلم بخبرهم خمسة فصاعدا ولا يحصل بخبر الأربعة ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه
أخبروا بل لا بد من أن يكون خبرهم على عن اضطرار ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد
الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك لما لم يعرفوه اضطرارا وما يعلم صدقه استدلالا فهو كالخبر عن توحيد
الله وعدله ونبوة نبيه وما جرى هذا المجرى وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقره النبي صلى الله عليه والخبر
ولم يرده عنه ولا أنكره عليه فأما ما يعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا وطريقه الاستدلال
عليه هو أنه لو كان كذبا لأنكره النبي صلى الله عليه فلما لم ينكره دل على صدقه فهذا هو القسم الأول وأما الثاني
فهو ما يعلم كذبه من الأخبار وذلك ينقسم إلى ما يعلم كذبه اضطرارا وإلى ما يعلم اكتسابا فما يعلم
كذبه اضطرارا فنحو من خبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وما جرى هذا المجرى وما يعلم كذبه

اسند الا فكاهات المجبرة والمشبهة عن هذا فهم العامة المصنفة للجبر والتشبيه الى غير ذلك من
الضلالات وأما ما لا نعلم كونه صدقا ولا كذبا فكأخبار الآحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به
اذا ورد بشرائطه فأما ما طريقه الاعتقادات فلا وفي هذه الجملة ايضا خلاف وقال في الشافي
من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد وفيهم من ينكر سوى التعبد به أما الذي يدل على جواز ورود التعبد
بالواحد فهو انه لا مانع يمنع من ان يعلموا الصلاح بأن يتعبدنا الله به وأكثر ما فيه انه تعبد على طريقة الظن
وذلك مما هو جائز بل لو قيل ان تجري العبادات الشرعية على الظن لكان ممكنا وبعد فمعلوم ان
العامي قد تعبد بالحكم عند فتوى المفتي وان لم يحصل له ذلك العلم فاما ما يقتضي غالب الظن وأما
الذي يدل على سوى التعبد به الاجماع وهو ما فصله ... وهو ان ما هذا سبيله من الاخبار فانه يجب ان ينظر
فيه فان كان مما طريقه العمل عمل به اذا ورد بشرائطه وان كان مما طريقه الاعتقادات ينظر فان كان
موافقا لحجة العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه بل لحجة العقل وان لم يكن موافقا لها فان امكن تأويله والا
يرد ويحكم بأن النبي لم يقله وان قاله فانه قاله على طريق الحكاية عن غيره هذا اذا لم يحتمل التأويل واصول الفقه
فأما اذا احتمله فانه يتأول على حد ما يتأول ويحصل هذه الجملة موضعه اصول الفقه

فصل في القضاء والقدر

وجملة القول في ذلك ان القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه مه
وقال ابو ذؤيب
وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع
قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين وقال فلما قضى موسى الاجل وقد يذكر ويراد به الايجاب قال الله تعالى
وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه وقد يذكر ويراد به الاخبار والاعلام نحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب وقد يذكر ويراد به الحكم عند العلم وأما القدر فقد يذكر
فانه حقيقة في الايجاد قال الله تعالى فقدره تقديرا وقد يذكر ويراد به الكتابة وقال الشاعر
واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر
امرك هذا فاحتفظ فيه النبر
ويراد به البيان قال الله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين وان قد عرفت ذلك وسألك
سائل عن افعال العباد اهي بقضاء الله وقدره ام لا كان الجواب عنه ان يقول ان اردت بالقضاء
والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موجودة على قصودهم
ودواعيهم ان شاءوا فعلوها وان كرهوا تركوها فلو جاز واحال هذه الا تكون افعال العباد من جهتهم
لجاز في افعال الله تعالى ذلك فان بهذه الطريقة نعرف ان الفعل فعل لفاعله وبعد فلو كانت مخلوقة
لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب وايضا فلو كانت افعال العباد كلها بقضاء
الله وقدره للزم الرضا بها اجمع وفيها الكفر ولا يجوز الرضى بالكفر كفر فان قيل انا نرضى بالكفر من حيث
هو قضاء الله وقدره ولا نرضى به من حيث هو قبيح فاسد قلنا فما عن هذه اخرى افات وليس الكفر
خلقه الله تعالى ولا نرضى به من حيث هو قبيح فكيف يصح ان يرضى به من وجه دون وجه قيل الرضى
على سائر اوصافه وجهاته موقع بقضاء الله وقدره ذلك على ما ذكر مشروح في المفصل والملخص قلنا اذا كان لا يعلم
قضاء الله انما يحمل على ما ذكرناه في المفصل وقدره فقولكم انا نرضى بجملته
من افعال العباد حقا كان او باطلا انما كان ولو كان الا وهو قضاء الله وقدره وهو ظاهر الفساد والذي يعلم من حركات العقلاء ولا وليس
ولا نرضى بتفاصيله ما قصده كما قصدها الملحدة الذين يقولون ان الكل واحد في الخلق فاذا اريد
بالقضاء والقدر الخلق فلا وان اريد بالقضاء والقدر ذلك هاهنا يتحمل ذلك خلقها ولا فكما ان ذلك حلقها

به الكتاب وقيل هل يقولون ان افعال العباد بقضا الله وقدره كان الجواب ان في افعال العباد ما
لا يحسن بل لا يحسن فكيف اوجبه الله وقضاه وقدره وقال انه يريده الاعلام والاخبار كان ذلك يصح على بعض
الوجوه على ان الحق هنا اطلاق وهذه العبارات لما قد بينا ان العبارات متى كانت محتمله في معنيين احدهما
صحيح والاخر فاسد فانه لا يجوز اطلاقها الا بقرينه تبينه وصح قوله فاما اذا تجردتا ولم يثبت ذلك فيه فلا
فهذه جمله الكلام في هذا الفصل **فصل** وقد اتصل بهذه الجمله الكلام في من القدريه من الامه
اعلم ان القدريه عندنا اسم للمجبره والمشبهه وعند المعتزله مجبره [illegible] بهذا اللقب وهم يرمونا به
وقد حكي عن بعضهم انه قال ان المعتزله يلقبونا بالقدريه فقلبناه عليهم وقد عابنا ان تطلق على ذلك **والدليل**
على انهم هم القدريه ما ذكره قاضي القضاه في مجلس بعضهم وقد سئل عن هذه المسله ونحن بين اظهر
الاسلام ثم [illegible] مذهب مذموم في القدر وليس ذلك الا مذهب المجبره **ومما دل** على ذلك قول
النبي صلى الله عليه [illegible] القدريه مجوس هذه الامه فسمى القدريه بالمجوس على وجه الانشاء لم يبينه عنهم فبان
[illegible] لما اضاف اليه مذهب المجوس على هذا الحد ليس ذلك الا مذهب هولا المجبره فانه مضاهي مذهب
المجوس من وجوه احدها ان المجوس يقولون في نكاح البنات والامهات بقضا الله وقدره ولا [illegible]
في القول بذلك الا هولا المجبره اذ لا احد سواهم يقول فيما يجري هذا المجرى انه بقضا الله وقدره **واخرها**
هو ان المجوس يقولون [illegible] العالم [illegible] واحد حسن هو النور وقبيح من الظلمه ولا [illegible] في القول
بذلك الا المجبره لانهم هم الذين يقولون ان الكفر [illegible] بخلق الله [illegible] ويصح من الواحد منا [illegible]
حسن خلقه الله ويقبح من حيث الكسب [illegible] هو ان المجوس يجوزون الامر بالشي في الوسع
والنهي عن الطاقه والنهي عن التكليف الا انفكاك منه فانهم يصعدون ويقعون في الشاهق ويشدون [illegible]
[illegible] ويقولون [illegible] مع ان [illegible] لا يمكنها الانفكاك من [illegible] عليه وهذه
حال القوم لانهم يقولون ان الله كلف الكافر الايمان مع انه لا يمكنه فعله ولا الاستطاعه ويعاقبه على الكفر
مع انه لا يصح الانفكاك منه **واحدها** هو ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر [illegible]
لا يكون مطبوعا عليه وكذا القادر على الشر لا يقدر على الخير وهذا بعينه صريح مذهب المجبره فمن مذهبهم
ان القادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون مجبولا عليه والقادر على الكفر لا يكون قادرا على الايمان بل يكون مطبوعا على
عليه لا يمكنه مفارقته ولا الانفكاك منه **ومما يدل** على ان القوم هم القدريه وهم مجوس الامه قول
الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible] وهم خصما الرحمن وشهود الزور وجنود ابليس وهذه الاوصاف
موجوده فيهم لانهم [illegible] اذا عاتبهم على المعاصي وسالهم عنها يقولون [illegible]
المعصيه وارادتها [illegible] فانهم هم الذين يشهدون لابليس وغيره من الشياطين
اذا سالهم الله على الاضلال والاغوا والافساد وقال لهم ااضللتم عبادي واغويتموهم [illegible] ما لم
تكن لنا [illegible] المولى [illegible] فما الحجه على ذلك [illegible]
شهاده هولا القوم [illegible] للشياطين في الدارين [illegible]
ولعنهم [illegible] الاضلال والاغوا [illegible] هذه
[illegible]
الذي خلقه فيهم الضلال [illegible]

سمعني سليمان [illegible] ومن القدرية يا رسول الله قال الذين يعصون الله ويقولون كان ذلك بقضاء الله وقدره

وما يدل على ذلك أيضاً فإن القدري اسم نسبة على التشبيه قد يكون نسبة على ذلك كتسمية الرجل إلى أبيه وجده
أو إلى أحد قرابته المعروفين كقولهم هاشمي وعوني وعلوي وقد يكون نسبة إلى البلدة التي سكنها هو أو كان
قد سكنها أبوه أو جده نحو بغدادي وبصري ورازي وما جرى هذا المجرى وقد يكون نسبة إلى اللهجة بكلمة
وحرصه على تكريرها وذلك نحو ما يقال للخارجي حكمي لولوعه وشدة حرصه على قول لا حكم إلا لله إذا اشتد هنا
ووجوه النسبة كلها مفقودة في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير فالواجب أن يطلقوا لمن لهج القوم
ما بقضاء والقدر أكثر وحرصهم أشد ومعلوم أن القوم هم الذين يولعون بالإكثار من قولهم لا
تسقط ورقة ولا تسكن ولا تحرك ذرة إلا بقضاء الله وقدره فيجب أن يكونوا هم القدرية وما يدل
على أنهم هم القدرية المستحقون لهذا الاسم هو أنه اسم ذم ولا يستحقه إلا المثبت للقدر والذين يثبتون
القدر هم المجبرة فأما نحن فإنا ننفيه وننزه الله عن أن يكون إلا فعالاً بقضائه وقدره فيجب أن يكونوا
هم الموسومين بهذا الاسم وبهذا أبطلنا قول من قال إنكم المستحقون لهذا الاسم فقد نفيتم القدر وقلتم لا
قدر فقلنا إن القدري اسم ذم ولا يجوز إلا على من يثبت القدر على الوجه المذموم دون من
نفاه تنزيهاً لو [illegible] الأفعال [illegible] قالوا إنما سميتم بهذا الاسم حين نفيتم القدر لا نعلم قلنا
إن القدر معلوم عند القدرية مما هذا الجهالة وعلى أنه لا يجوز حالنا وقد نسبنا القدرية منا من أحد
أمرين إما أن يكون هذا وكان دينه [illegible] فقد صار مالم يجوز تسميته وصار مسلماً مسلمين لبس
القدرية لله وحكم بكونه بمعادٍ [illegible] لا يستحق بذلك أن يسمى قدرياً وتجري عليه أسماء من أسماء الذم كذلك
إذا أسنا القدرية لا نعتبرها فإن يكون المراد حمل هذا الاسم علينا وصار الحال فيه كالحال فيمن أثبت
الصانع تعالى وأعطاه أنه لا معرفة له فكما أنه لا يستحق بكونه نافياً أن يسمى صانعاً كذلك في
القدرية [illegible] ولا يسمى لأنا لا نسميا بحكم القدرية قلنا مما يبطل هذا الكتاب
وسلمنا قالوا فهلا ذكرتم ما يبطل هذا [illegible] السنة كلها مغمور من سوى
ما يقوله عن القدرية مجوس هذه الأمة وإن الأسماء نسبته ووجوه السنة [illegible] قالوا
اللهم بذكر القضاء والقدر وإن كان يجوز بذلك ليس لا اسم فاستحقيتم هذا الاسم لا محالة
اسم القدرية من هذه الأمة لمذهبهم الذي يضاهي مذهب المجوس حسب اسم فأعلى ما يعني
كالمجوس سوى فأعلى أخر بما التوريث لأجل النظم فلسنا أن مذهبنا إنما يضاهي مذهب المجوس
فلسنا نثبت صانعين على الحد الذي يقولون لأن المجوس جعلوا النور فأعل الخير بطبعه على حد لا يمكن
مفارقته والظلمة فاعلة للشر بطبعها على حد لا يصح منها الانفكاك منه ولسنا هذه حالنا فأما
أنا نثبت فاعلين بعقلين ما يفعلانه على طريقة الاختيار والإيثار وعلى أن مذهبنا لو كان يشبه
مذهب المجوس بهذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى فإن الكل يقول بفاعلين على أن هذه
الأفعال يفعلونها وكل الموحدين [illegible] وقد سبقه إلى [illegible] القدرية بالمجوس على أحد لا ذكر مذهبهم
مذهب غيرهم وذلك بأنه في المجوس الذين جعلوا القدر بعد مجبولاً على فعل الخير بحيث لا يقدر على قبيح نكات
حتى قالوا إنه لا يصح أن يسجد لله ما أطلق لسلطان مجبولاً على فعل الشر بحيث لا يمكنه مفارقته ولا
منه [illegible] وللخصوم [illegible] كلام في هذا المحل هذا موضعه فقد ذكرنا رجالهم أشد من حال
أرباب الملك وذلك ظاهر فإن كلام دونه من الفرق لا يصنفون إلى مقصودهم إلا ما عند وأقبح ما سواهم إلا أكثر من ذكرنا للمجب

الرحل إلى نسبة الرجل إلى يكون المعروف وقد يكون نسبة إلى غيره وقد يكون نسبة إلى [illegible] وما جرى هذا المجرى

لما اعتقدوه في هذه الصور قالوا لو كان ههنا صانع حكيم لما جاز ان يخلق مثل هذه الصور القبيحة لانه تعالى
في حكمته فنفوا الصانع كذلك بل وهم اضافوا القبح اليه وكذلك فان اليهود لما اعتقدوا حسن القول
بنبوة موسى عليه السلم والعلم بان التوراة فيها الصدق والنسخ فالكاينة اضافوا البدا اولا ونفوا
عنه النسخ ثانيا وكذلك فان النصارى لما اعتقدوا حسن القول بالتثليث وقبح القول بما عداه اضافوا الاول
اليه ونزهوه عن الثاني وهؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه القبائح اضافوها الى الله من غير حشمة ولا
مراقبة حتى انك ترى منهم من يتبجح بذلك ولانا نعرف منه فقد صار حالهم اسوا من حال الكفرة وكما نوضح ذلك
بنوحا لهم في الاسلام انهم ما فيهم الافعال كلها قبيحها وحسنها الى الله تعالى ومن ثم طرق معرفته
اصلا فان الطريق الى اثبات المحدث في الغائب هو اثبات المحدث في الشاهد كما مر في غير موضع وكذلك
فنسبتهم القبائح اليه اخرجوا انفسهم من صحة العلم بنبوة الانبياء فان صحة العلم بذلك مبني على عدل الله
وحكمته وانه لا يفعل القبيح ولا يفعله ولا يصدق الكاذبين ولا يظهر عليهم الاعلام المعجزة فصار حالهم اشد
الوجوه اسوا من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم وقريب من هذه الجملة الكلام في
ان افعال العباد المحمودة توصف بانها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله وذلك انه فينا فان افعالهم حدثت من
جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب فلو كانت
من جهته تعالى ومن عنده او من قبله لما جاز ذلك فاذا المحمود صاحبها الى الله تعالى الا على ضرب من التوسع والمجاز
وذلك بان يقيد بالطاعات فيقال انها من جهة الله تعالى ومن قبله تعالى بمعنى انه اعان عليها على ذلك ولطف لنا
ووفقنا وعصمنا عن خلافه بهذه الجملة الكلام في معاني هذه

فصل فيما يتصل

الالفاظ التي هي المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة اعلم ان المعونة هي تمكين الغير من
الفعل مع الارادة له وانه من عسانا لو ارادة فان من دفع الى غيره سكينا ليذبح به بقرة او شاة واراد منه ذلك
ذلك يقال انه اعانه على ذبح البقرة والشاة لما اراد منه ذلك وهذا تقوى كلامنا المتقدم فانا قد ذكرنا
انه المحمود الطاعات والعوارض فعالنا كلها من جهة الله تعالى بمعنى انه اعان عليها لانه لا يصح ان يقال اعانه
على المعاصي لانه لم يردها فان ناسمودى ذلك في الطاعات ولاجرم اجزنا استعمال هذه الالفاظ اذا اريد بها ذلك
المعنى واما اللطف والمصلحة فحدهما ومعناهما ما يختار المرء عنده واجبا او يجتنب عنده قبيحا على وجه
لولاه لما اختار ولا اجتنب او يكون اقرب الى ذلك او الى اجتناب القبيح ثم ان هذا مسئلة تنقسم الى ما
يكون من فعلنا فيلزمنا فعله سوا كان عقليا او سمعيا لانه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس والى ما يكون
من فعل الغير فلابد من ان يفعله الله تعالى ليكون مزيحا لعلة المكلف ولكنها انما يستعمل العرض مقدمات
التكليف والفرق في تسميته فان معناها هو ما يختار المرء عنده فعلا او يجتنب قبيحا او يكون اقرب الى
ذلك فيما هذا حاله فانه يجب على الله تعالى الاتيان منه وفي هل يجب المنع منه نظر فان كان من جهة غير المكلف
وجب على الله المنع منه وفي هل يجب المنع [illegible] تفسيرا على ما اي حكم وان كان من جهة المكلف
اصلا فانه فعسى ان يجب المنع منه كما لو كان من جهة غير المكلف وعسى ان حكم لا يجب وكان الحال فيه
كالحال فيما يعلم من الفاعل فانه ليس يجب على الله تعالى المنع منها وهو الصحيح من المذهب واما التوفيق
فهو اللطف الذي يقع الملطوف فيه في الوقوع ومن سمي توفيقا وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد
وليس يجب ان يكون مأمون الغيب حتى يجري عليه ذلك واما العصمة فهي في الاصل المنع ولهذا
قال الله تعالى لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا مانع ومنه قيل للذي يشد به راس القربة عصام وقد صار
بالعرف عبارة عن لطف يقع منه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع الى ان لا يرتكب الكبائر ولهذا لا يطلق الا على الانبياء ومن يجري مجراهم

بعد

فصل في الآجال

ووجه اتصاله بما تقدم هو انه ربما يسأل عن الآجال هل هي بقضاء الله وقدره
وقبل الدخول في المسألة نبين حقيقة الاجل اعلم ان الاجل انما هو الوقت واما في العرف فانما يستعمل
في اوقات مخصوصة نحو اجل الحياة واجل الموت واجل الدين ولا يكادون يستعملون في غير ذلك وذلك بمنزلة الدابة
فانها كانت في الاصل عبارة عن كل ما دب على وجه الارض والآن فقد خص ببعض ما يدب وكذا الملك
فانه كان يستعمل في كل رسول والآن فقد خص به الرسل وهكذا القارورة واذ قد عرفنا الاجل بالوقت فانا
نعرف الوقت ايضا اعلم ان الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده او ما يجري مجرى الحادث
[illegible] ايضا اعلم ان الوقت هو كل حادث [illegible] الا ترى انه لا يصح ان يقال اجيئك اذا السماء
فوقنا [illegible] في الوقت ان يكون حادثا انه لو كان باقيا لم يصح التوقيت به الا ترى انه لا يصح ان يقال اجيئك
او الارض لما كانا باقيين ثم لا يجب ان يكون حادثا على كل حال بل اذا اجري مجراه كفى ولهذا لا فرق بين قولهم اجيئك
اذا طلعت الشمس واصحت السماء وبين قولهم اجيئك اذا امسك المطر وبهذه الطريقة التي ذكرناها ابطلنا قول ابن
[illegible] في الوقت انه [illegible] ثم على الاوقات ويمد(؟) وعلى هذا انه اذا كان لا يجوز التوقيت بالباقي
[illegible] في الوقت ان [illegible] لا يتقدم على [illegible] فكيف يصح ان يوقت بالقديم وهل هذا الا الجهل المحض وتعالى الله
عن ذلك [illegible] في قول القائل اجيئك اذا السماء فكيف يصح ان يكون [illegible] هذا الا [illegible] واذا كان
وان كان الكلام عليه فيهما كالعارض لان حال الوقت عند من يكون [illegible] وما يجري مجرى الوقت الواحد
الا ان يتقدم البعض على البعض كما انا لو كانت كلها واقعة في وقت واحد وما يجري مجرى الوقت الواحد
لم يكن يتقدم بعضها على بعض فكان يجب ان لا يتقدم بعضها بعضا
ولا يتميز المتقدم من المتأخر وان كان انما يتقدم بعضها على البعض فلا بد [illegible] وان قلنا ان الوقت
الوقت فالكلام في ذلك الوقت كالكلام فيه فيتسلسل الى ما لا نهاية له وذلك محال وان قلنا ان الموقت
لا بد وان يكون حادثا او ما يجري مجرى الحادث وهذا يصح ان يجعل الموقت وقتا من موقته وموقتا
بالوقت في انه يصح ان يقال اجيئك حين طلوع الشمس وربما يقول طلوع الشمس
[illegible] ذلك ان الانسان ربما يقول دخول زيد الدار حين طلوع الشمس في احد الحالين
وفي الاخرى يقول طلوع الشمس حين دخول زيد الدار فيجعل الاول في احدى الحالين وقتا للثاني وفي الثانية بالعكس
[illegible] واذا قد عرفت هذه الجملة من حقيقة الاجل والوقت فعلى هذا فالاجل
هو الوقت ولا [illegible] ذلك انه لا يمتنع منه وفي هذا الاجل في ما حدث في الحادث وقتا
[illegible] ان من مات حتف انفه مات باجله وكذا من قتل فقد مات باجله وفي الخلاف في
هذا الموضع ان المراد بالاجل ها هنا الوقت الذي يموت فيه ويقدر انه لو لم يقتل لعاش حتى يموت قطعا لولا ذلك لكان يكون
الاجل الذي له فيه الحياة والموت فعند بعضهم ان المقتول لو لم يقتل لكان يموت قطعا ولذلك كان عند هؤلاء انه كان يجوز
ان المقتول لو لم يقتل لكان [illegible] وعند البغدادية انه يعيش قطعا والذي كان يقول ابو الهذيل فليس
القاتل قاطعا للاجل وذلك عند ما كان من الامرين فليس الا التجويز فاما ما قاله ابو الهذيل فليس
قاطعا للاجل ولا يقطع [illegible] لم يكن يلزم ان يكون قاطعا للاجل [illegible]
ان يجيء ويجوز ان يموت ولا يقطع على احد من [illegible] عن مخصوص فكيف يلزم ان يكون قاطعا للاجل ولذلك
يصح لان ذلك الاجل الذي لو لم يقتل لبقي الى [illegible] احل مقدر [illegible] المعلوم من حاله انه لو لم يقتل لعاش ولبقي
ما ذكرناه ولو جاز ذلك جاز ان يقال انه [illegible] من يكون المعلوم من حاله انه لو لم يقتل لعاش ومعلوم حاله
[illegible] من يكون المعلوم من حاله انه كان [illegible] وماله ان لم يمت ومعلوم حاله ولو جاز ذلك جاز ان يقال
انه فقد اعتصم [illegible] من خطر عليه [illegible] اعلم ان يكون منفعا عليه [illegible] انه قد
ثبت في الواحد منا اذا دخل خطر [illegible] وما المعلوم حاله انه قد قالوا انه يعيش قطعا
فكان [illegible] يعرض الموت والمعلوم حاله [illegible] انه كان يعيش لا محالة وربما يقولون
[illegible] وعلمنا بحاله وهذا دليل على انه كان يعيش لا محالة وربما يقولون
لو لم يقتل لكان لا يكون [illegible] ولو كان يجوز ان يهلك دفعة واحدة فكيف
[illegible] ان كافة الناس يموتون دفعة واحدة ولو كان يجوز ان يصح ذلك لصح ان يهلك ويقال
يعلم من حسن العادة ان [illegible] ان فيدعوكم منكم [illegible] ولا يخرجون الى [illegible] وهذا
يصح ما ذكرنا وانما [illegible] الا ان يكون طالما له وعلى [illegible] ان [illegible]
لم يكن الا ان يكون طالما له وعلى ارفق [illegible] لا انفع [illegible] ولا ابحثها [illegible] لا الجهل [illegible] المعدوم [illegible]

وبعد فانه فوت عليه الاعواض التي كان يستحقها من جهة الله تعالى فهلا صار بها ظالما وعلى انه لم يجوز ان يعيش
بعد ذلك مدة فيستغفر لجنايته فهلا جعلتموه ظالما والحال هذه ما قوله **واما** الناس فهو ممن ليس كما
كما يقولون دفعة واحدة فقد يموتون دفعة واحدة ايضا والعادة قد جرت بذلك وكيف ينكرها من يعرف
احوال البلدان ويعرف طواعين الشام ووباء مصر مع الوبية نعوذ بالله منها واذا عقلوا ذلك هذه
الجملة وقال لك قائل هل الاجال بقضاء الله وقدره فمن الواجب عليك ان تفصل عليه الكلام فتقول ان اردت
بالقضاء الخلق فمعاذ الله لان الاجل ليس الا عبارة عن حركات الفلك وهي من فعل الله تعالى وان اردت به الاخبار فله
وان اردت به الاعلام فمن المجوز ان الله الصلاح في انه يعلم بعض الملائكة حال الناس في الحياة والموت وانا
نعتبر لم ما يموتون فعلى هذه الجملة يجري الكلام في هذا الفصل **فصل وقد عطف على**
ما تقدم الكلام في الارزاق ووجه اتصاله به هو انه يجري في كلام الناس الاجال والارزاق
والاسعار بقضاء الله وقدره فكان ذلك يشكل عليه وفصل لنوع في الجملة بذكر حقيقة الرزق اعلم ان
الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه ولذلك لم يبعد والحال هذه ان يكون المرزوق بهيمة او ادميا
ثم انه ينقسم الى ما يكون رزقا على الاطلاق وذلك نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما والى ما يكون رزقا على
التعيين وذلك نحو الاشياء المملوكة ثم سبب الملك ربما يكون الحيازة وربما يكون الارث وربما يكون
المبايعة وربما يكون الهبة هذا في الادمي واما في البهائم فانه ينقسم ايضا الى ما يكون رزقا على الاطلاق
وذلك نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما والى ما يكون رزقا على التعيين وذلك ما حواه بجهة وحازه
بهذه الطريقة **فان قيل** اليس قد فسرتم الرزق بما ينتفع به فما معنى الانتفاع قلنا الالتذاذ فان قيل
وما حقيقة الالتذاذ قلنا ادراك الشيء مع الشهوة له ثم اعلم ان المدرك مع الشهوة ينقسم الى ما
يكون حادثا والى ما يكون باقيا اما ما يكون حادثا فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجري هذا المجرى
وهو الذي يسمى لذة مرة والما اخرى يسمى لذة اذا ادرك مع الشهوة والما اذا ادرك مع النفار واما
ما يكون باقيا فهو كالطعوم والارائح فان الالتذاذ انما يقع بادراكها مع الشهوة والاعراض هنا كمعنى
يلتذ به هذا هو الذي ذهب اليه ابو هاشم وقد خالفه فيه ابو علي وقال ان الجرب عند ادراكه هذه الباقيات
معا يقع بها الالتذاذ لضمح ما قاله ابو هاشم **والذي يدل** على صحته هو انه لو كان كما ذكره
ابو علي لكان يجب حلها والحال هذه فكان يجب ان يتساوى في بعض الاوقات بعض الاطعمة الشهية لم لا يقع
به الالتذاذ لا يحصل بعد ذلك المعنى وقد عرف خلافه فليس الا ان الالتذاذ انما يقع بادراك
هذه الباقيات بعد الاعتبار وقد عرف هذه الجملة فاعلم ان الارزاق وكلها كائنا من جهة
الله تعالى فهو الذي خلقها وجعلنا نختص بحكم الانتفاع بها فهو الرازق حقيقة واذا وصف الواحد منا
بالرازق والامير جنده والسلطان رعيته كان ذلك نوعا من التوسع والمجاز على انه ينقسم الى ما
يحصل من جهة الله تعالى ابتداء والى ما يحصل بالطلب فالاول نحو ما يحصل للناس من المنافع من طريق الارث
ونحوه ما وصل اليه بغير علاج فالثاني نحو ما يحصل بالتجارات والزراعات وعند ذلك لم ان الطلب ينقسم
الى ما يلحقه بتركه ضرر والى ما لا يلحقه بتركه ضرر فما يلحقه بتركه ضرر فانه يجب عليه الاشتغال به دفعا للضرر
عن نفسه وما لا يلحقه بتركه ضرر فانه ان اشتغل به كان حسنا وان لم يشتغل به كان حسنا **واعلم** ان الذي قد
ان جماعة من المتاكلة الذين سموا انفسهم المتوكلة خالفوا في هذه الجملة وذهبوا الى ان الطلب قبيح واحتجوا احدها هو

ان الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بصحته والثاني هو ان الطالب للشيء [illegible] فيما يجمعه
ويصيبه [illegible] ان بعضه الطلبة فيكون في الحكم شبيها له اعانة على الظلم وذلك فيمنع وهذا الذي ذكره
خلاف ما في العقول [illegible] فاما ان الطلب ينافي التوكل وينقص في حال التوكل هو طلب القوت من
وجه حله وعلى هذا قال رسول الله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو
خماصا وتروح بطانا فجعل التوكل هو ان يغدو او يروح في طلب المعيشة من حله فاما قوله ان ذلك
في الحكم كأنه اعانة للظلمة على ظلمهم فيجب فيه فما يدفعه العقول فقد يغرر في غير ذلك على ان حسن
التجارات [illegible] طلبا للارباح يوكد ذلك ويوجبه فان التاجر انما يعمرون [illegible] على رحيم
[illegible] واهل من ذلك او اكثر لا يعتقدون السلطان وكذلك الزارع فانه انما يزرع ليرزقه الله يدل
[illegible] ان في التجارات والفلاحة
[illegible] لا يعودها الجور والظلمة فكيف يصح ما قال [illegible] الاعانة [illegible] مع الامان
وعد [illegible] الطلبة اعانة للظلمة على ظلمهم [illegible] على موضع ان الاعانة على قتله والحجة
وسافي [illegible] ان من دفع شيئا الى [illegible] فانه لا يعلم الله المالوجه الاخر
وان كان هو الذي دفع اليه [illegible] ما لم يدفع اليه [illegible] العصر [illegible] ما يحمله هذا المكان
فقد هذا الذي [illegible] كل وجه فهذا هو الورع [illegible] ما يعلونه من الاقسام [illegible] ولا
[illegible] ان الورع هو ما يغتذى به وينوكل [illegible] ذلك [illegible] الاعيان لا يجوز ان يكون
وقد حال [illegible] ذلك بعضهم وقالوا [illegible] وبعد فان الكلام ما يقع به الاعيان [illegible] وما كسبانه
في الاملاك [illegible] لا يقع به الاغنيا [illegible] الا ان الله [illegible] ما [illegible] وما
[illegible] فان [illegible] من ان الكلام [illegible] ان يكون [illegible] من رزق وتجعله منه حلالا وحراما
ولو كان رزقا [illegible] وبعد فان الله قال انما [illegible] الله [illegible] معلوم ان الاجسام [illegible]

فصل في الاسعار

وايضا فهو انه [illegible] ما ذكرناه حسب ما [illegible] هذا الفصل
[illegible] ما ذكرنا فهذا طريقه القول في هذا الفصل [illegible] فان [illegible] هو
على الاسعار فالكلام [illegible] ما ذكرنا فهذا هو ان التسعير هو اخبار [illegible] والرخص
وقد ذكرنا وجه اتصاله بالعدم والذي يدرك فهنا هو ان السعر يوصف بالغلا مرة وبالرخص
ما يقع به المبايعة من الاثمان [illegible] ذلك الوقت [illegible] ذلك الغلا والعكس من ذلك
[illegible] والرخص هو بيع [illegible] في ذلك الوقت [illegible] ذلك البلد [illegible] يكون من قبل الله تعالى وربما يكون
[illegible] فاما الحج [illegible] الغلا والرخص ما يكون من [illegible] ذلك
والابد من [illegible] البلد [illegible] الى [illegible] حاجة [illegible] معلوم
من قبل السلطان [illegible] من قبل الله فهو [illegible] الاسعار [illegible]
[illegible] وما كان من قبل السلطان فهو [illegible] الى النعيد
[illegible] الى [illegible] وقد [illegible]
وقد عرف ذلك وسالة عن [illegible] والاسعار كلها [illegible] ذلك
[illegible] فاعلم ان [illegible] هذه الامة [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه [illegible] الموافقة

فصل في التوبة

[illegible] ذلك [illegible] التوبة [illegible]
[illegible] ولا [illegible]

وهي آخر فصول الكتاب وبها ختمنا العمل

ونختم به الكتاب رغبة في ان يكون عاقبة امرنا وخاتمته
[illegible] التوبة [illegible] وذلك
[illegible] وجعله [illegible] التوفيق [illegible] المكلف

او معاصيه اكثر من طاعاته ثم

لا يخلو حاله من ان يتوب بلسانه اما ان يكون طاعاته اكثر من معاصيه او يكونا متساويين ولا يجوز ان يكونا
متساويين وان اختلف في علته على ما تقدم واذا كانت طاعاته اكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة
فلا تجب التوبة عنها عقلا وانما تجب سمعا خلافا لما يقوله ابو علي فان من مذهبه ان التوبة من الصغائر تجب
عقلا وسمعا وقال ابو هاشم بل لا تجب الا سمعا وهو الصحيح من المذهب والذي يدل على صحته ان التوبة
انما تجب لدفع الضرر عن النفس والامر في الصغيرة بخلافه فلا تجب التوبة عنها من ذلك لانه لا تاثير لها الا في تقليل
الثواب ولا ضرر في ذلك واذا كانت معاصيه اكثر من طاعاته خصوصا ان كبيرة ويلزمه التوبة عنها لكي
يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة وصورتها ان يندم على القبيح لقبحه ويعزم على ان لا يعود الى مثله
في القبح وهل التوبة تسقط العقوبة ام لا فالذي عليه الشيوخ دون من حكينا انها لا تاثير لها
في اسقاط العقاب وانما الله تعالى يتفضل باسقاطه عند التوبة واما عندنا فانها هي التي تسقط العقوبة ثم عن
والذي يدل على ذلك هو ان نظير التوبة في الشاهد الاعتذار ومعلوم ان الجاني اذا اعتذر الى المجني عليه
اعتذارا صحيحا فانه ليس له ان يذمه بعد ذلك لا لوجه سوى انه اعتذر اليه وهذا يدل على ان الاعتذار هو
المسقط للذم الذي كان يستحقه على الجناية واذا ثبت ذلك في الاعتذار فكذلك في التوبة سواء كذلك ما ذكرناه
ويوضحه انه اذا تاب لابد من ان يسقط عنه العقوبة على وجه حتى لولاها لما سقطت لم يكن لذلك الا ان المسقط
لها انما هي التوبة فان بهذه الطريقة يكشف تاثير المؤثرات وهو ان يقف الحكم عليه حسب ثبوته وزوال
بزواله واحد ما يدل على ذلك هو انه لو لم تكن مسقطة للعقاب لكان يحسن من الله تعالى الا يتفضل بل
يعاقب عند التوبة لان التفضل انما هو على الشيء يتفضل بهذه الطريقة وهو ان كان له ان يفعل وان لا يفعل
في المعلوم خلافه فان قيل انه تعالى يتفضل لا محالة ولا بعد وان لا الاصلح الا المعاقب قلنا ان الاصلح ما
لا يجد عندنا فكان يحسن المعاقبة بعد التوبة وكذا ما هو عرف طاعته ولا دون منزلته هذه الجملة فاعلم
انه لابد في هذه الصفة التي ذكرناها من مخصصة ومعصية اذ التوبة اذا اسقط عقاب بعض المعاصي
فانما يسقطها لانها بذل المجهود في تلافي ما وقع منه وهذا لا يختص بعض المعاصي دون بعض ولاجل
ذلك الا حكي عن بعضهم ان التوبة لا تسقط عقاب القتل وسبب هذا المذهب الى من يقول فصل انه
قال لا توبة لمن قتل نفسا بغير حق وذلك على ما بعث به لانه لا يصح ان التوبة بما ذكرناه من انها بذل المجهود في تلافي
ما فرط منه لابد من ان يسقط عقوبة سائر المعاصي وهي تسقط عقوبة الكفر مع انه اعظم حالا من القتل
لا لوجه سوى ما قلناه وفي شرائط التوبة ان كانت توبة عن القبيح فان صورتها ان يندم على القبيح لقبحه
ويعزم على ان لا يعود الى امثاله في القبح فان كانت توبة عن الاخلال بالواجب فان صورتها ان يندم على
الاخلال به لكونه اخلالا بالواجب ويعزم على ان لا يعود الى مثله في ذلك ولا بد من اعتبار الندم والعزم
جميعا حتى تكون التوبة توبة صحيحة فانه ان ندم ولم يعزم او عزم ولم يندم لم يكن تائبا توبة نصوحا وكما لا
بد من اعتبارهما جميعا فلا بد من ان يكون الندم ندما على القبيح لقبحه وكذلك العزم عزما على ان لا يعود الى امثاله
في القبح اذ لو ندم على القبيح لا لقبحه بل لوجه اخر او عزم على ان لا يعود الى مثله لا لقبحه لم يكن تائبا تحصل لك
ان لم يكن تائبا توبة نصوحا الا اذا ندم على القبيح لقبحه وعزم على ان لا يعود الى مثله في القبح ولسنا
نعني بهذا انه يندم على القبيح اليوم ويعزم على ترك امثاله غدا بل لابد منهما في حال الامرين جميعا الى الاخر
فلو سهل الدعي توبة وصار كله ليس حتى انه ان يحصل بعقبه في كل كائنة لم يفعل من القبح ما يفعله ولم يات لكن الا على هذا

ارطاس

الطريقة التي ذكرناها فان قيل وما الاصل في التوبة من هذين الندم او العزم او كل واحد منهما اصل [illegible]
قيل له بل الاصل فيها انما هو الندم والعزم شرط فيه فان قيل ومن اين ذلك ولا تتم التوبة الا بمجموع
الامرين قلنا لان التوبة انما تجب عما مضى ولا بد من ان يكون الاصل فيها ما يتعلق بالماضي من هذين
والذي يتعلق بالماضي من هذين الامرين ليس الا الندم فان العزم لا يتعلق بالماضي البتة اذ المرجع به الى
ارادة مخصوصة وحالها ما ذكرناه فان قيل وما الندم ومن اي جنس هو قلنا انه امر معقول يجده
كل احد من نفسه فان قيل كيف يوجد من النفس مع ان الناس مختلفون فيه وفي جنسه فقال بعضهم
هو من قبيل الاعتقادات وهو الذي يقوله شيخنا ابو هاشم وقال الآخرون بل هو جنس برأسه وهو
الذي اختاره شيخنا ابو علي قيل له ان اختلاف الناس في الندم على ما ذكرته على ان ذلك لا يمنع من ان
يكون معلوما بالاضطرار موجودا من النفس معلوما لان العلم قد يوجد من النفس في بعض الحالات مع ان
العلماء اختلفوا في جنسه حتى ظن ابو الهذيل انه جنس برأسه على الاعتقاد وكذلك فاللون مع انه مدرك
بحاسة العين قد اختلف فيه فظن بعضهم انه جسم رقيق وظن بعضهم من ظنه من قبيل الاعتقاد ومنهم من ظنه من قبيل
[illegible] له صفة للجسم وهاهنا فالظن امر يعلم ضرورة وان الناس اختلفوا فيه والناس في الندم ما لا [illegible]
الاعتقاد ومنهم من اثبته جنسا برأسه وفي الاحوال كلها فان احدا والناس في الندم هو جنس برأسه على ما قاله ابو علي
في كونه معلوما بالاضطرار على جملته فان قيل وما قولكم في الندم اهو جنس برأسه على ما قاله ابو هاشم والذي يدل
قيل له بل الصحيح ما قاله ابو هاشم من انه من قبيل الاعتقادات
ان الصحيح ما قاله ابو هاشم من انه لو كان معنى اخر سوى الاعتقاد لكان يصح انفصال احدهما عن الآخر فكان يصح ان يعتقد الواحد
في صحته [illegible] لو كان مثلا [illegible] الا يكون نادما او يكون نادما ولا يكون معتقدا فيها
على ذلك من لا يكون نادما مع الناسي [illegible] ومعلوم خلافه فان قيل
فما [illegible] بالفعل المعدوم مع [illegible] معقول ومعلوم ان العزم لا يتعلق
الاعتقاد فان هذه الطريقة هي التي [illegible] في كل من لا يعلمه [illegible] في القبح مع ان العزم لا يتعلق
كيف يصح ... [illegible] ان الشرط في صحة التوبة ان يعزم على الا يعود الى مثل ما اتاه في القبح قيل له ان المراد بذلك
ان لا يعود الى مثله في القبح فانه يعني بالعزم [illegible] والاشارة فما لا يتعلق بالنفي قيل له ان المراد بذلك عن
ان لا يعود الى مثله في القبح فانه يعني ... فان قيل فلا تكفي في صحة التوبة ان يندم على
ان يعزم على ترك امثاله في القبح والذي يدل على هذا يصح يتعلق العزم به [illegible] فان قيل فلا يصح التوبة من المحبوب
ان يعزم على الا يعود الى مثله في الصوم الا في القبح قيل له لانه لو كان كذلك لكان لا يصح توبته عن الزنا وعن
القبح الا ان يعزم على الا يعود الى مثله في القبح فيجب ان يصح التوبة عنه وفي علمنا بصحة توبته عن الزنا وعن
عن الزنا فان عزم الدائما لا يتصور منه فكان يجب ان تصح هذا الذي ذكرناه واعلم
دليل على ان ذلك ما لا يصح وعلى ان في الواجبات ما هو بصورة القبح فكيف يصح من الكثير لم يلزمه
ان من تاب التوبة فاما ان يفعله الصغائر من الكبائر او لا يصح فان يفعله الصغيرة من الكبائر فاما ... الاستدراك دون من
التوبة عنها الاستغفار ما سوى العوامية وهؤلاء الذين يعاملهم الصغائر من الكبائر لكنهم لا يكون كذلك واعلم
سوى هم وان لم يعلم الصغيرة من الكبيرة يلزمه التوبة عن كل معصيته ابتداء بالتوبة ان يكون تائبا محيطة
ان صح عنده في بعض الكبائر انها حسنة وتاب من غيرها فان توبته منها تصح على ما يقع منه في هذه
في حسن هذا الاعتقاد وذلك كتوبة الخارجي عن الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل وقريب من هذه
الجملة الكلام في هل يصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض او لا يصح فالذي عليه شيخنا ابو علي
انه يصح ما لم يصر على مثله من ذلك الجنس فلهذا قال انه لو تاب عن شرب الخمر واصر على الزنا ان توبته عن الاول توبة
صحيحة فاما اذا اصر على مثل ذلك الجنس لم يصح توبته وذلك لانه لو تاب عن شرب هذا القدح

من الخمر مع اصراره على شرب قدح آخر فلا اشكال في انه لا يصح توبته منه واما شيخنا ابو هاشم فقد ذهب
الى انه لا يصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض وهو الصحيح من المذهب والذي يدل
على صحته ان التوبة عن القبيح يجب ان يكون ندما عليه لقبحه وعزما على ان لا يعود الى امثاله في القبح على ما نقدم واذا
كان هذا هكذا فليس يصح توبته عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض الا يصح ان يترك احدنا بعض
الافعال لوجه ثم لا يترك ما ساواه في ذلك الوجه الا ترى انه لا يصح ان يتجنب سلوك طريق لان فيها سبعا
ثم لا يتجنب سلوك طريق اخرى فيها سبع وكذلك فلا يصح ان يتناول طعاما لان فيه سما ثم يتناول طعاما آخر مع
ان فيه سما. فان قيل اليس احدنا قد يفعل فعلا لوجه ثم لا يختار ان يفعل كل ما ساواه في ذلك الوجه فهلا جاز
مثله في الترك قلنا ان كل واحد منهما كلام مقرر في العقل وموضع يخصه فيجب ان يقرر كل واحد منهما
حكمه ويعرف موضعه ولا يقاس احدهما على الآخر بين ذلك ويوضحه انه قد تقرر في عقل كل عاقل ان من تجنب
سلوك طريق لانها مسبعة لا بد من ان يتجنب كل طريق هذه سبيلها والا علم انه لم يترك سلوك هذه الطريق
لهذه العلة وكذلك فمن لم يتناول بعض الاطعمة لانه مسموم لا بد ان يترك كل طعام فيه سم والا دل انه
لم يترك تناول الطعام الاول لهذا الوجه وكما ان هذا مقرر في العقول فكذلك قد تقرر في عقل كل عاقل
ان من يفعل شيئا لغرض لا يجب ان يختار ان يفعل مثله لجميع … فبان هذا الوجه وهذه الطريقة
فيه فلا اشكال في ذلك … الكلام في علته فالذي يذكره ابو هاشم في علة ذلك ان الفعل مشقة وليس يجب اذا
فعل فعلا لوجه ان يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه للمشقة وليس كذلك الترك فلا مشقة فيه فلذلك افترق
الحال في الفعل والترك وذلك مما لا يصح فان المشقة غير حاصلة في جميع الافعال ثم انه ليس يجب اذا فعل نوعا
من الفعل لحسنه او لكونه احسانا ان يفعل سائر انواع الفعل فان قيل وما العلة الصحيحة
في ذلك اذا افسدتم ما ذكره ابو هاشم قلنا الحكم معلوم فان امكن ان يطلب له علة صحيحة فذلك والا لا يقدح في صحة
الحكم ويكون سبيل هذا الكلام الى الامكان ان يطلب … واما ابو علي فقد … توبة من جملتها
ان هذا الذي يقولونه يصح التوبة … عن القبيح الا اذا … وذلك خلف قال
وبيان ذلك ان … وان اراد ان يتوب عنها وعنده ان اعتقاد … فانه لا يصح توبته عن تلك
الشبهة الا اذا تاب عن هذا الاعتقاد الذي هو واجب وذلك فاحش من الكلام والجواب ان هذا الالزام انما
ان يكون من حيث الداعي او من حيث التكليف فان كان من حيث الداعي فلا يلزم فان الدليل عليه الادلة المتقدمة
وان كان من حيث التكليف فليس يلزم لانه يصح توبته هذا الذي ذكرته على وجه لا يكون تائبا عن هذا الاعتقاد وذلك
بان يتوب عن القبائح جملة فلا يدخل هذا الاعتقاد تحتها او يتوب عن الكبائر فلا يعترض هذا الاعتقاد اصلا
او يتوب عما يعلم قبحه وقطع عليه فلا يعترض … لا يمكنه القطع على قبحه واذا امكنه ان يتوب عن الكبائر على هذا
الوجه كيف يصح ما ادعاه ابو علي علينا ومما يقوله ابو علي في هذا الباب ان هذا الذي … خرق
الاجماع وذلك منه دعوى مجردة وكيف يمكن دعوى الاجماع على ما … مع ان من … خالف فيه والقسم
من … الرضى … غلطا … ونسب … وهؤلاء كلهم من جملة الصحابة
والتابعين وتابعي التابعين فكيف يصح الاجماع بدونهم … ان الامة لا تجمع على ما تقرر حاله فيه
في العقل وقد تقرر في العقل انه ليس يصح ان يترك احدنا بعض القبائح لقبحه ثم لا يترك البعض مع مساواتها
في القبح ومن جملة ما يتعلق به ابو علي هو ان ما ذكرتموه من ان التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض

لا يصح

يوجب المنع توبة اليهودي مع اصراره على غصب دانق فكان يجب ان يعد يهوديا وان يجري عليه احكام اليهود
ومعلوم خلاف ذلك وجوابنا عن ذلك ما نبه بهذا الكلام فان اردت ان عقابه لا بد من ان يكون عقاب
اليهود و لم يسقط من عقوبته شي فان ذلك محال بل انه لانه لم يات بما يسقط العقوبة فعقوبته ثابتة كما كانت
فان اريد انه كان يجب ان يجري عليه احكام اليهود كما كان يجري من قبل فان ذلك ما لا يجب فان قيل
يجري عليه احكام اليهود ومعلوم انه يستحق العقوبة ما يستحقه اليهودي قلنا انه وان استحق العقوبة
على هذا الحد الا انه ليس يجب ان يجري عليه احكام اليهود فان احدهما منفصل عن الاخر وعلى هذا فان المنافق
يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودي ثم لا يجب ان يجري عليه احكام اليهود ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله
وهذا يدل على ان ما علمناه من استحقاقه للعقوبة مما لا تعلق له باقامة الحدود عليه او ان لا يقام فيهم
واعلم ان التوبة اذا حصلت بشرائطها كان يكون ندما على القبيح وعزما على ان لا يعود الى
مثله فما يتعلق به انه يجب قبولها وما يقوله شيوخنا المعتزلة واصحابه ليس التوبة هي بذل المجهود في تلافي
ما سلف في القبح لا يعتبر فيه المؤاخذة
ما فرط منه حتى يصير به المرء في الحكم كانه لم يفعل ما قد فعله وما هذا سبيله لا يعتبر في اسقاط العقوبة
ان يوافي بها الاحرام بين ذلك ويوضحه ان بطلان التوبة من ان شاء هذا الاعتقاد ومعلوم ان المراد الجهد الى
واعلم ان التوبة المساله اعتبار صحيحا سقط الدم الذي كان يستحقه من دون اعتبار المؤاخذة فكذلك في التوبة
ان من لزمته التوبة لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يكون ذلك الامر فيه وبين الله تعالى او لا مر يتعلق بالادمي
فان كان ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاما ان يكون من باب الاعتقادات او من باب الافعال واي ذلك كان فان الذي
يلزمه ان يندم عليه لقبحه او لكونه اخلالا بالواجب حتى يعزم على ان لا يعود الى مثله في القبح او في كونه اخلالا بالواجب
ويلزمه ان يبذل المجهود في تلافي ما وقع منه حتى يصير بمنزلة من لم يأت في الحكم كانه لم يات بشي مما
وعلى الجملة فانه لا يخرج عليه هذا ان يبذل المجهود في تلافي ما وقع منه وبين الادمي فان الواجب عليه بعد
ذلك وان كانت التوبة تلزمه لامر بينه وبين الادمي فان الواجب عليه بعد
اتيانه بما قدمنا مما قدمناه وان كان الواقع منه القتل فالذي هو
الندم والعزم ان يتلافى ما وقع منه لم يتلافى ما وقع منه يحملها فان كان الواقع منه الغصب فالذي هو واجب رد المغصوب
ان يسلم نفسه الى ولي الدم ان طالبه بها ولم يعف عنه وان كان الواقع منه الغصب فالذي عليه ان يرد عين المغصوب
او قيمته ان كان مالا وان الاخذ مثله ان كان من ذوات الامثال وان لم يكن فالى الورثة او الى الامام او صار سبيله
سبيل الاشعري والذي يكون ... فان كان وقع منه كلام يوحش الغير فانه لا يخلو اما ان يكون قد بلغ الذي
قصد به ذلك الكلام او لم يبلغ فان بلغه لزمه الاعتذار الصحيح بعد الندم والعزم عليها فان لم يكن بلغه كفاه
الندم عليه والعزم ولا يجب ان يبلغه ذلك وتعلمه فان ذلك ابتداء وحشه وهو في الثاني ولنفصل الكلام
في ذلك مكان اخر في كتاب اسقط منه واطول **فصل** وقد وصل بهذه الجملة مسائل يتعلق بعضها
بالتوبة وبعضها بالوعد والوعيد **من جملتها** الكلام في الصغائر هل يصح ان يكفر باجتناب بعضها الى بعض
والاصل فيه انه لا يمتنع ان يصح تكفيرها لانه لا فرق بين ان يستوي عشرة دراهم من جزء دفعة واحدة وبين ان
يسترق في دفعات الى ان يتم عشرة في انه اذا ظفر به الامام وعلى ذلك من حاله قطع يده على سبيل الحد والنكال
ومن ذلك الكلام في الكبائر هل يجوز ان يصير كبيرة بانضمام البعض الى البعض ولعل الاقرب انها
لا تصير كبيرة وان انضم بعضها الى بعض مع مثل هذا الاعتبار فمعلوم ان صاحب الكبيرة وان بلغ في ارتكابه

الفساق لم يبلغ لم يخرجا من أحكام الكفار عليه فلولا أن الكبائر لا تكون كفرًا بانضمام البعض منها إلى البعض فلا كان يحسن ما ذكرناه ومن ذلك الكلام في هل يبلغ من يرتكب طاعات أجرًا جملة ينقص عقاب الكبيرة مكفرًا في جنبها وإن لا هادمة والأصل فيه أنه لا يبلغ أن أجرًا وإن بلغ في الطاعة كل مبلغ وسرق بعده عشرة دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال فلولا أن ما كان قد استحقه من الثواب لم يبلغ حدًّا يصير عقاب ما بعد التوبة مكفرًا في جنبه وإلا كان لا يجوز ذلك ومن ذلك الكلام في أنه هل يجوز أن يبلغ ثواب أحدنا ثواب بعض الأنبياء والأصل فيه أنه لا يجوز والدليل عليه الإجماع ومن ذلك الكلام في أنه هل يصح أن يعفو أحدنا الصغيرة من المكلف وقد تكلمنا على ذلك وبينا أنه لا يجوز وإلا كان المكلف مغرى بفعلها لأنه لا ضرر فيها فكان من عرفها يعفيها قال له افعلها ولا ضرر عليك فيها وذلك لا يجوز فعلى هذا إنما من معصية الأنبياء عرفنا أن يكون كبيرًا ونحتاج أن يكون صغيرًا إذا لم يكن هناك دلالة على أنها من الكبائر ومن ذلك الكلام في هل يصح أن يعلم أحدنا حال الغير في استحقاقه للثواب والعقاب في الحال وفي أنه يصح أن يعلم كون الغير مستحقًا للعقاب بأن إذا رأيناه يزني ويشرب الخمر أو يسرق لا بد من أن يقطع على أنه مستحق للعقاب في الحال فأما الكلام في أنه هل يصح أن يعلم استحقاقه للثواب والأصل أنه لا طريق له إلى ذلك من جهة العقل فأما بالسمع فإن ورد في بعض الأشخاص دلالة سمعية على أنه من أهل الجنة علم أنه مستحق للثواب في الحال وعلى هذا نعلم استحقاق الملائكة والأنبياء للثواب وبهذه الطريقة علمنا أن عليًا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من أهل الجنة ومن الكلام في هل يصح أن يعلم كون أحدنا من أهل الثواب والعقاب في الحال فما ذكرنا فإن المكلف يقطع على استحقاقه العقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقه الثواب وكونه من أهل الجنة إلا سمعًا ولا حال وفي هذا وفيما أنكان في علمه بالذي عليه قاله أبو علي في علة ذلك أن الطريق إلى ذلك ليس إلا علمه بأنه إذا ما وجب عليه في تلك الحالة ولا يعلم أنه أدى ما وجب عليه الآن لا في الحالة الماضية وفي الحالة الماضية لا يعلم أنه هل أدى ما وجب عليه في تلك الحالة المتقدمة فلا يستمر إلى حالة يعلم ذلك من نفسه فلهذا يتعذر عليه العلم باستحقاقه للثواب وكونه من أهل الجنة قطعًا وأبو هاشم يقول إن كان هذه العلة علة صحيحة فذاك وإلا فالحكم معلوم ولا علة وله مانع منع من ذلك وستأتي هذا الكلام في غير هذا الموضع إن شاء الله وحده ومن ذلك الكلام في الإيمان هل يزيد وينقص وجملة ذلك أن المرجع بالإيمان إذا كان إلى كل الطاعات الفرائض منها والنوافل وإلى اجتناب المقبحات فإن ذلك مما يدخلها الزيادة والنقصان بلا إشكال والذي يدل على أن الإيمان يزيد وينقص قوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم الآية وقوله تعالى وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانًا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا وأيضًا قوله تعالى قد أفلح المؤمنون إلى قوله هم فيها خالدون ووجه دلالته على ما ذكرناه ظاهر ويدل عليه أيضًا قوله صلى الله عليه الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها كلمة لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق وقوله صلى الله عليه وآله بني الإسلام على خمسة شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج بيت الله الحرام ومما يدل عليه أيضًا قوله صلى الله عليه المؤمن من سلم المسلمون من لسانه ويده وقوله المؤمن من أمن جاره بوائقه وقوله لا إيمان لمن لا أمانة له وهذه كلها كما ترى تدل على أن الإيمان ما ذكرناه وكما يدل على ذلك ففيها ما يدل على أنه يزيد وينقص ومن ذلك الكلام في أن أحدنا هل يجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله والأصل فيه أنه يجوز

سلم

بل لا يجوز خلافه وقد خالف في ذلك جماعة من الكرامية ونحن فقد ذكرنا ما في هذه اللفظة في الاثبات او وسبا
او معنا كانا قطع الكلام عن المعاد وقد يرد ويراد به الشرط وذلك في نحو قول الله تعالى حرثنا ايا الحج سا الله تعالى
وارد ورود الرسول صلى الله عليه واله انا شا الله فانه في كل هذه يعني به الشرط ويكون لمن اراد شهاد الله ذلك ولطف
في فيه فهذه جملة ما يحتاج ان يحصل في هذا الباب وان قد بينا ذلك وفرعنا فانا نقطع عنه
الكلام ونختم به الكتاب ونسال الله تعالى ان يجعلنا ممن ينتفع بالحق ويوفقنا لخير الدارين ويرزقنا نعيم
الدنيا والاخرة وصلى الله على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين الذين قضوا بالحق وبه يعدلون

فرغ من تحريره في شهر المحرم اول سنة عشر وثمانمائة

ص

اسماء الائمة

علي والحسن والحسين

وعلي بن الحسين ومحمد بن علي الباقر

وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر

وعلي بن موسى الرضى ومحمد بن علي وعلي بن محمد

والحسن بن علي العسكري والقائم محمد المنتظر

بخط والده عبد الله عبد محمد بن ... المحمدي

... عمر وطاب ...

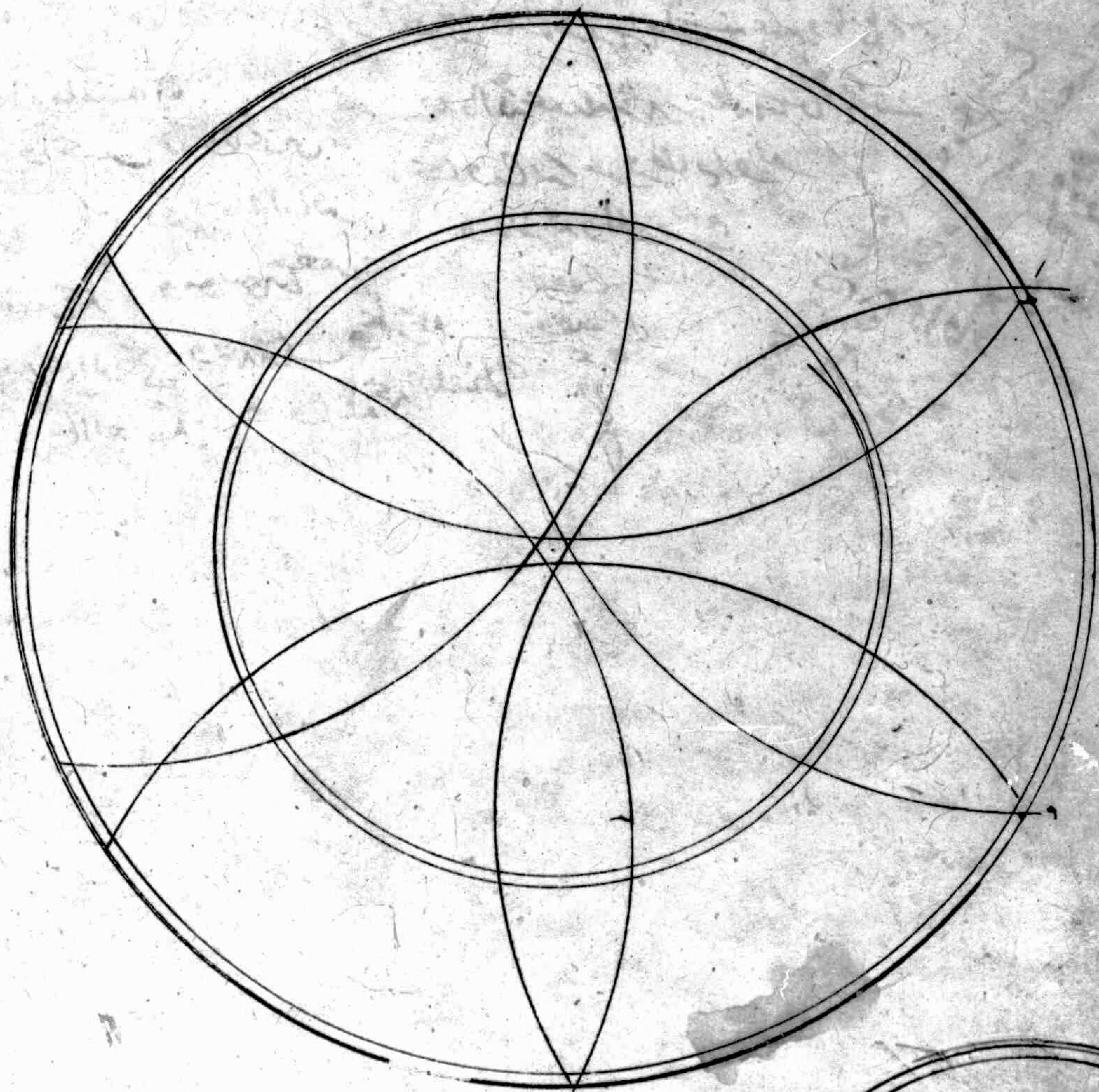
وعمر له والمعصومين

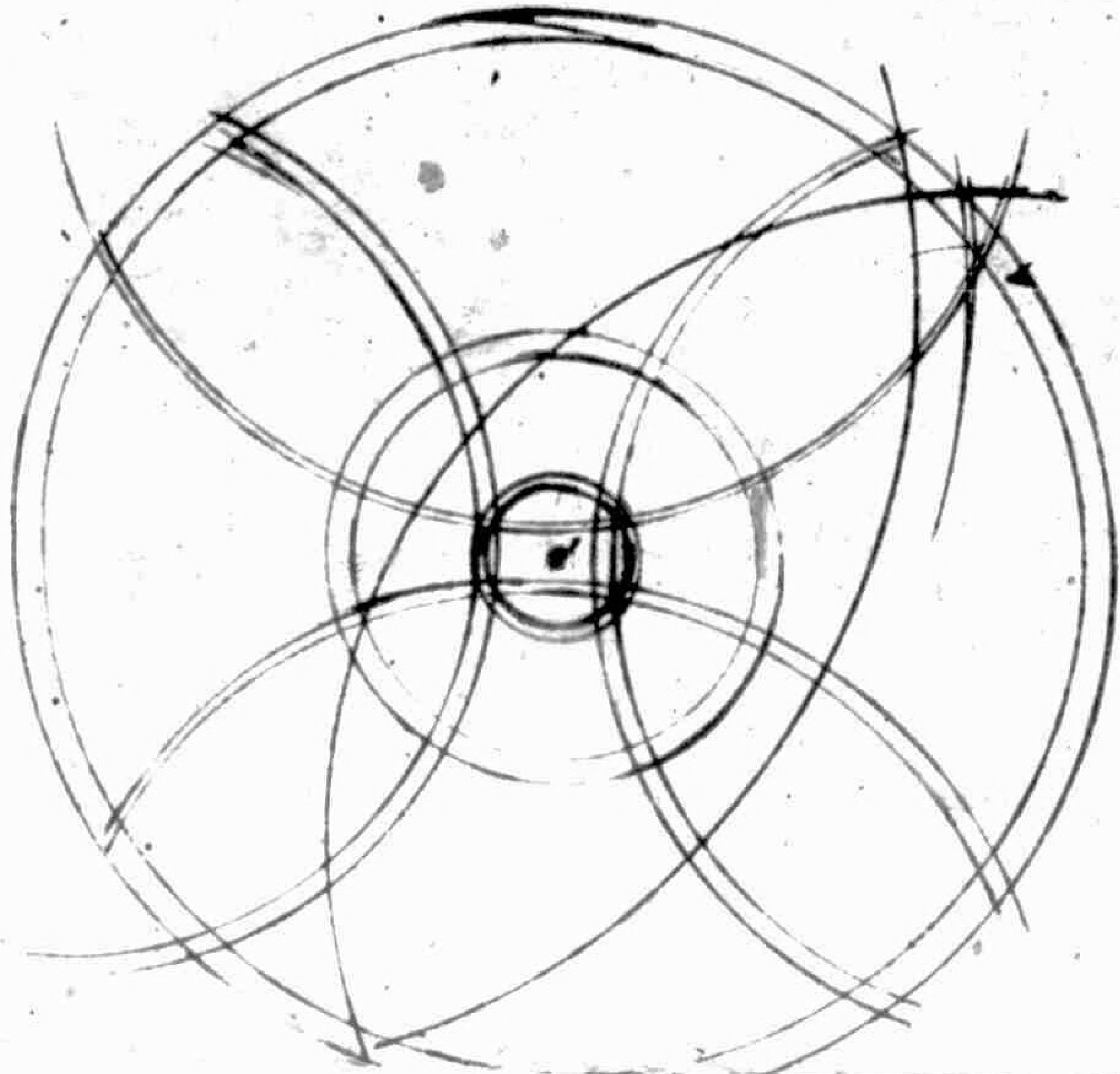
محمد علي

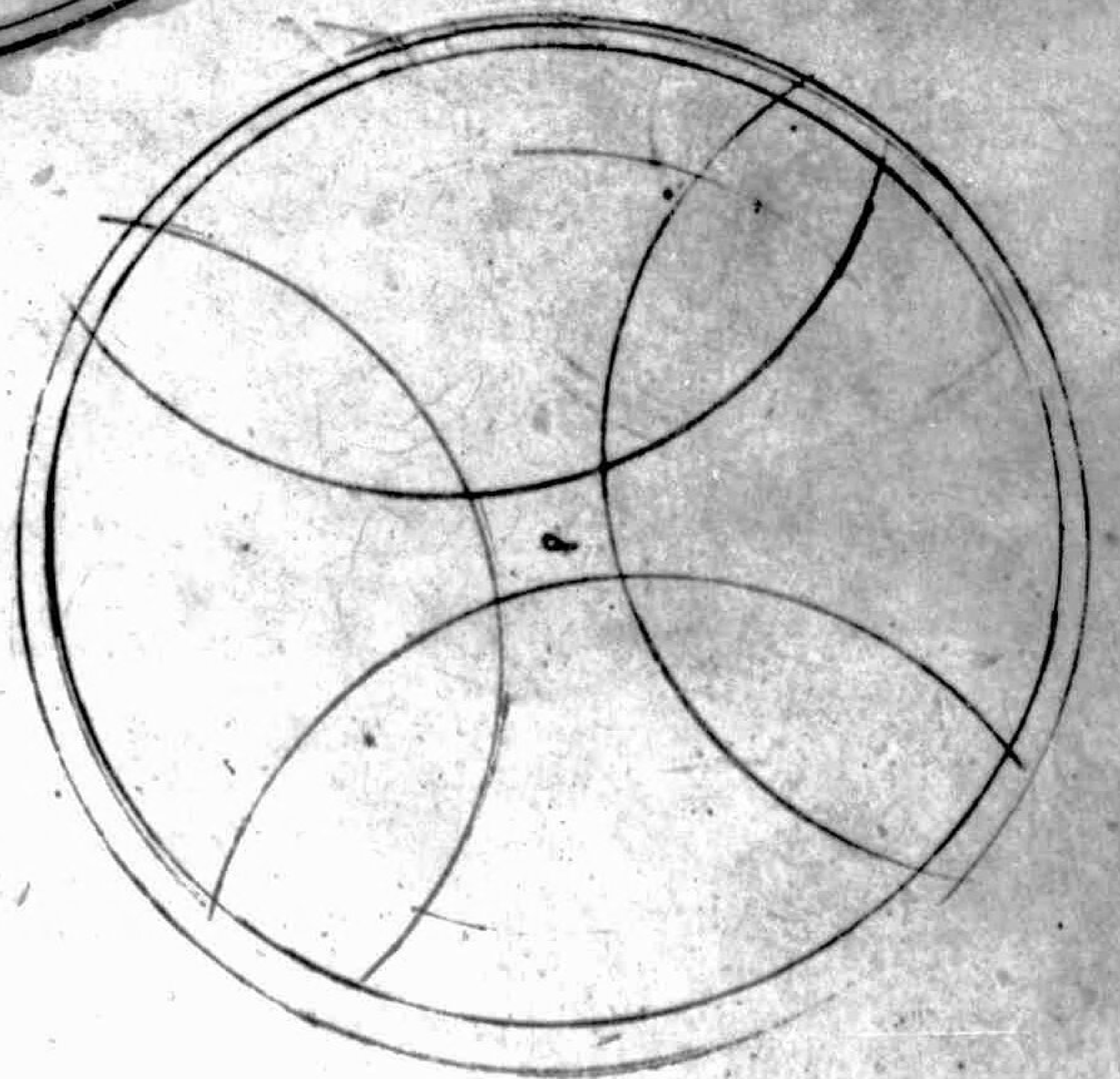
قال النبي صلى الله عليه واله من اشتغل بالدنيا طلبته ... لم تضعف الاخرة اليه

الامكان ...

فرغ ... الله عبد الله محمد ...







140

